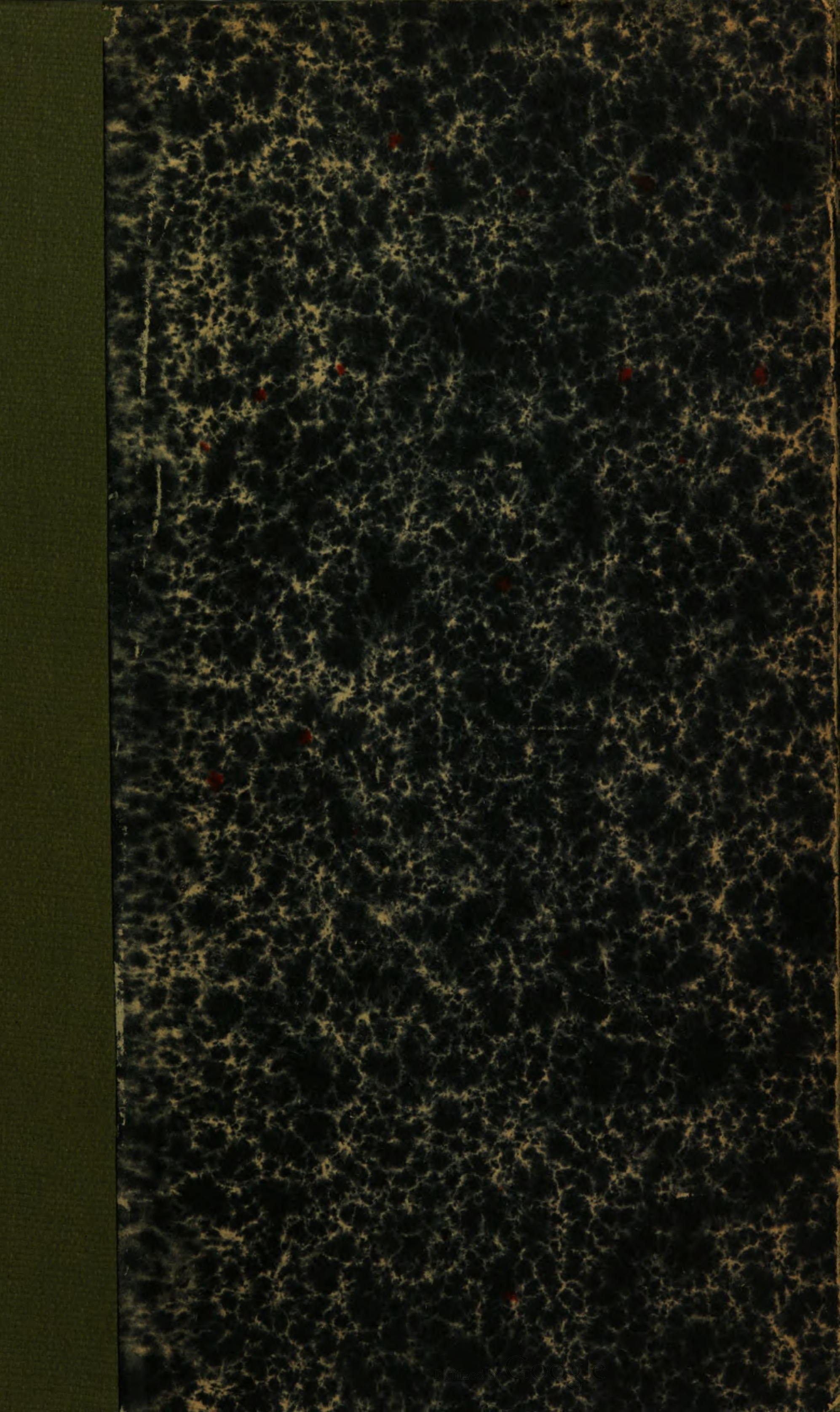



Discipulus est prioris
posterior dies




Discipulus est prioris
posterior dies


CORNELL UNIVERSITY LIBRARY
3 1924 060 877 200

Zeitschrift
für
Kirchengeschichte

Begründet von Theodor Brieger †
In Verbindung mit der Gesellschaft für Kirchengeschichte herausgegeben von
Prof. D. Leopold Zscharnack

XXXVIII. Band
Neue Folge I



Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha 1920

Inhalt

Untersuchungen

Der Exeget Ammonius
und andere Ammonii

Von Theodor Zahn

Von den überaus zahlreichen, durch Urkunden oder durch glaubwürdige Nachrichten bezeugten Trägern des ägyptischen Namens Ammonius haben nur zwei einen begründeten Anspruch auf einen Platz in der Reihe der gelehrten Bibelforscher des kirchlichen Altertums, und nur einem von beiden gebührt der Titel eines Exegeten, wenn derselbe nicht jedem zusteht, der gelegentlich seine Meinung über die eine oder andere Bibelstelle geäußert oder sich sonst mit Form oder Inhalt der Bibel in gelehrter Weise beschäftigt hat, sondern nur dem Ausleger ganzer biblischer Schriften. Durch das häufige Vorkommen des aus dem ägyptischen Heidentum stammenden Namens bei den Christen der ersten Jahrhunderte und die Dürftigkeit der Überlieferung über die christlichen Schriftsteller dieses Namens erklärt es sich auch, daß schon in altkirchlicher Zeit Eigenschaften und Geisteserzeugnisse von einem Ammonius auf den anderen übertragen wurden, und daß bis zur Gegenwart Verwechslungen des einen mit dem anderen sich behaupten konnten. Die Absicht der folgenden Erörterungen, über die Zeit, den Lebenslauf und die Methode des Exegeten Amm. zu genaueren und klareren als den bisher üblichen Bestimmungen zu gelangen, nötigte dazu, ältere wie jüngere, einem Amm. zugeschriebene Werke in die Untersuchung einzubeziehen [1].

1) Von der Häufigkeit des von dem ägyptischen Gott Amûn in vorchristlicher und nachchristlicher Zeit auf Menschen übertragenen Namens gewinnt man aus den großen Sammlungen ägyptischer Papyri, den 4 Bänden griech. Urkunden aus dem Berl. Museum und dem Band dortiger kopt.

I.

Der Neuplatoniker Porphyrius hatte nach Eusebius h. e. VI, 19, 5—8 im 3. Buch seines großen Werkes gegen die Christen behauptet: Origenes, der unter den Christen wegen seiner Gelehrsamkeit hochgefeierte Begründer der allegorischen Umdeutung des mosaischen Gesetzes, welchen er selbst in seiner Jugend persönlich kennen gelernt habe, sei als geborener Hellene in hellenischer Bildung aufgewachsen, wohingegen Ammonius, der Lehrer des Origenes, von seinen christlichen Eltern im Christentum auferzogen sei, bei reiferen Jahren aber und infolge philosophischer Studien

---

Urkunden, aus den 10 Bänden der Papyri von Oxyrhynchus, dem Bande „Fayûm towns and their papyri“, den aus den Sammlungen in Gießen und im Brit. Museum herausgegebenen Urkunden einen viel stärkeren Eindruck, als aus den Schriftstellern. Die ursprüngliche Form Amûn findet sich wesentlich unverändert bei den Hebräern Jer. 46, 25; Nah. 3, 8 (Ez. 30, 15?). Wenn die Masorethen Amōn daraus gemacht haben, assimilierten sie ihn dem so lautenden echt hebr. Namen 1 Reg. 22, 26; 2 Reg. 21, 18. Auch den Griechen war die ursprüngliche Form bekannt. Herodot schrieb II, 42 *Ἀμοῦν* wahrscheinlich mit einfachem *μ*, vgl. Schweighäusers Adnot. tom. V, 256; ebenso Celsus (Orig. c. Cels. V, 41. 45) und Origenes selbst ihm folgend V, 46. Daß er an diesen Stellen im Akkusativ steht, ist gleichgültig. Den Namen des Gründers der Mönchsniederlassungen in der Nitria geben die besten Zeugen durch alle Casus hindurch in derselben Form, Palladius hist. Laus. ed. Butler p. 26, 15. 20; 27, 5; 28, 5; 29, 4. Vgl. ebendort p. 190, auch Gießener Papyr. nr. 113, 6 p. 216 l. 38 *Αμουν υἱὸς Δαυιτ* (sic). Die Bildungen *Αμους*, gen. *Αμοῦ* wie *Θαμοῦς*, gen. *Θαμοῦ* cf. *Ἰησοῦς* (Kühner-Blaß Griech. Gramm. I, § 136) sind jedenfalls sehr selten. Die gewöhnliche Hellenisierung ist *Αμμων* oder *Αμων*; vgl. Pietschmann, Pauly-Wissowa I, 1853 und Plut. Is. et Os. c. 9 *ἴδιον παρ' Αἰγυπτίοις τοῦ Διὸς ὄνομα εἶναι Ἀμοῦν, ὃ παράγοντες ἡμεῖς Ἄμμονα λέγομεν.* Aber auch *Ἀμμωνᾶς* und das in späterer Zeit weitaus gebräuchlichste *Ἀμμώνιος* als menschlicher Eigenname sind nichts anderes als Hellenisierungen. Oxyrh. Pap. vol. IX nr. 1198 l. 2. 32. 34 trägt dieselbe Person die letztere, l. 5 die erstere Namensform, wie auch *Παχώμιος* oder, wie in den griech. Berichten über diesen noch häufiger zu lesen, *Παχούμιος* nichts anderes bedeutet. — Von der Häufigkeit von *Ἀμμώνιος* zeugen, abgesehen von den in den Indices einzelner Bände der Papyri-Sammlungen teilweise zu mehreren Dutzend anschwellenden Beispielen, solche Verbindungen wie Fayûm Pap. nr. 12 l. 10; Oxyrh. vol. VII nr. 1027, 8 *Ἀμμώνιος Ἀμμωνίου*, aber auch *Ἀμοῦν Ἀμμωνίου* Berl. Urk. II nr. 392, 44; 639[2], 33. Wirkliche Weiterbildungen sind erst *Ἀμμωνιανός* (Berl. Urk. nr. 741, 4) und der weibliche Kosename *Ἀμμωνάριον* (Berl. 185, 3; 1100, 9. 17 ff.; Eus. h. e. VI, 41, 18 zwei Märtyrerinnen des 3. Jahrh.).

sich vom christlichen Aberglauben abgewandt habe und zur richtigen heidnischen Denk- und Lebensweise übergegangen sei. In seiner Erwiderung widerlegt Eusebius (§ 10) nicht nur die Behauptung in bezug auf die heidnische Herkunft des Origenes durch Berufung auf seine frühere, aus Urkunden geschöpfte Darstellung der Herkunft und Jugend des Origenes (VI, 1—3, 1; cf. 19, 12 bis 14), sondern er bestreitet ebenso zuversichtlich auch die Behauptung des Porphyrius in bezug auf die umgekehrte Entwicklung des Amm. vom Christentum zu heidnischer Denkweise. Daß Amm. die Lehren „der göttlichen Philosophie“, d. h. des Christenglaubens bis an sein Ende unvermischt und unverletzt festgehalten habe, bezeugen nach Eusebius die Arbeiten und hinterlassenen Schriften dieses bei den meisten (Christen) in gutem Ansehen stehenden Mannes, insbesondere die Schrift *περὶ τῆς Μωυσέως καὶ Ἰησοῦ συμφωνίας*, aber auch „alles, was von seinen Arbeiten sonst noch bei den Liebhabern (solcher Sachen) zu finden ist“. Es ist längst erkannt worden und heutzutage allgemein anerkannt, daß Eusebius, dem sein Abschreiber Hieronymus (viri ill. 55) hierin blindlings folgt, den Amm. mit dem Beinamen Sakkas, einen der Begründer des Neuplatonismus, von welchem Porphyrius redet [1], mit dem ihm aus seinen Schriften bekannten Christen Amm. verwechselt hat.

Wie in der Polemik gegen Porphyrius spricht Eusebius auch in der Widmungszuschrift an Karpianus, d. h. der Vorrede zu seiner Ausgabe der Evv., von einer gelehrten Arbeit des Bibelforschers Amm., ohne ihn von seinen zahllosen Namensvettern zu unter-

1) Daß Porphyrius diesen meint, ergibt sich aus seiner Charakteristik des Mannes, obgleich er ihm nicht den Beinamen Sakkas gibt, welchen man übrigens nicht *Σάκκας*, sondern *Σακκᾶς* schreiben sollte. Denn es ist dies ebenso offenbar ein Kurzname für *σακκοφόρος*, wie *σάκκος* einer der vielen semitischen, von den Griechen angeeigneten technischen Ausdrücke ist, cf. hebr. שַׂק plur. שַׂקִּים, aram. שַׂק, שַׂקָּא. Eine glaubhafte griech., überhaupt andere als semitische Etymologie ist nicht denkbar. — Auch die Angabe des Porphyrius über christliche Herkunft dieses Amm. darf man bezweifeln. Daß spätere Autoren eben dies dem Porphyrius nachsagen (Sokrates h. e. III, 23), macht sie nicht glaubwürdig, sondern verdächtig. Wie würde Eusebius gerade im Zusammenhang von h. e. VI, 19 diesen Gegenhieb sich versagt haben! Anders urteilt Harnack, Abh. der Berl. Akad. 1916, hist.-philos. Klasse, S. 30. 38. 64.

scheiden; denn der Zusatz *ὁ Ἀλεξανδρεύς* wäre dazu völlig unzulänglich, und daß Eusebius h. e. VI, 19 nicht wie hier Alexandrien als seine Heimat oder seinen gewöhnlichen Wohnsitz angibt, erklärt sich daraus, daß sich dies aus dem Zusammenhang des dort mitgeteilten porphyrianischen Fragments von selbst ergab. Es lag daher von jeher von vornherein die Vermutung nahe, daß für seine Vorstellung dieser Amm. mit dem in der Kirchengeschichte besprochenen identisch ist. Da aber die längst gewonnene Einsicht in das Verhältnis der canones Eusebii zu den angeblichen sectiones Ammonianae noch immer nicht allgemein verbreitet zu sein scheint, erlaube ich mir, wenigstens die ersten Sätze der Vorrede in deutscher Übersetzung herzusetzen[1]:

„Der Alexandriner Amm. hat unter Aufwendung des gebührenden Fleißes und Eifers uns das Diatessaron hinterlassen, indem er dem Evangelium nach Matthäus die auf den gleichen Stoff bezüglichen Abschnitte der übrigen Evangelisten (*τὰς ὁμοφώνους τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν περικοπάς*) zur Seite setzte, was zur unausbleiblichen Folge hatte, daß der geordnete Zusammenhang der drei (anderen Evangelien), was das Gewebe der Lektion anlangt[2], zerstört wurde. Damit du aber, bei Schonung des ganzen Körpers und Zusammenhangs auch der übrigen (Evangelien), die jedem Evangelisten eigentümlichen Stellen wissen könnest, an denen sie über die gleichen (Ereignisse oder Reden) mit Wahrheitsliebe zu berichten sich gedrungen fühlten, habe ich, angeregt durch die Arbeit des genannten Mannes, (aber) nach einer anderen Methode, die hier unten folgenden Verzeichnisse (*κανόνες*), zehn an der Zahl, für dich entworfen“ usw.

Hier wie in der Kirchengeschichte redet Eusebius von Amm. als von einem nicht mehr lebenden, aber auch nicht vor langer Zeit verstorbenen Mann. Die Bezeichnung seiner sämtlichen Schriften dort und seiner Bearbeitung der Evangelien hier als seine Hinterlassenschaft[3] wäre andernfalls, zumal im Brief an Karpianus,

1) Nach dem von Tischendorf NT ed. crit. major, vol. III ed. Gregory, p. 145 gebotenen Text. Cf. vor allem Burgon, The last twelve verses of S. Marc, 1871, S. 126—131; 295—312; ferner meine Forschungen I, S. 31—34. 99. 293 mit der Weiterführung der Untersuchung Prot. RE. V[3], S. 653f, auch Nestle in N. kirchl. Ztschr. 1908, S. 40—51; 93—114; 219—232.

2) Wir würden etwa mit den Lateinern sagen: „den Kontext“.

3) Eus. VI, 19 *κατέλιπεν*, ep. ad Carp. *καταλέλοιπεν*. Auch sonst ist der Ausdruck an beiden Stellen gleichartig. Der Bezeichnung der Schriften des Amm. als *πόνοι* h. e. VI, 19 entspricht ep. ad Carp. *πολλὴν ὡς εἰκὸς φιλοπονίαν καὶ σπουδὴν εἰσαγηοχώς*.

wo nicht wie in der Kirchengeschichte unmittelbar vorher sein Lebensende erwähnt ist, eine sehr unnatürliche Redeweise. So redet Eusebius z. B. h. e. VI, 46, 5; VII prooem. von den Schriften des Dionysius Alex., kurz vor dessen Tode († 265) Eusebius geboren war, h. e. III, 28, 3; VII, 26, 3. In die Jahre um 240—280 als die Zeit der literarischen Tätigkeit dieses Amm. weist uns auch der Titel und die Beschreibung seines Evangelienwerkes durch Eusebius. Es bedarf nur des Hinweises auf die Worte *τὸ διὰ τεσσάρων ἡμῶν καταλέλοιπεν εὐαγγέλιον*, um zu beweisen, daß das nicht heißt, Amm. habe ein Buch verfaßt, welches man ein Diatessaron nennen könnte, daß vielmehr Eusebius ein mit diesem Titel versehenes, also doch wohl vom Verfasser selbst so betiteltes Werk in der Hand gehabt hat. Daraus folgt aber auch, daß Amm. seinem Werk diesen Titel nicht ohne Bezug auf die Evangelienharmonie gegeben hat, die etwa 100 Jahre früher der Syrer Tatian unter demselben Titel seiner Heimatkirche geschenkt hatte [1]. So originelle Titel wie dieser werden nicht zweimal erfunden.

Daß um jene Zeit irgendwelche Kunde von Tatians Diatessaron nach Alexandrien gedrungen war, dürfte man schon auf Grund der Stellung des Clemens Al. zu Tatian als sehr wahrscheinlich bezeichnen [2]. Es wird aber auch bewiesen durch die Worte des Origenes im Kommentar zum Ev. des Johannes [3]: *ἕν ἐστι τῇ δυνάμει τὸ ὑπὸ τῶν πολλῶν εὐαγγέλιον ἀναγεγραμμένον, καὶ τὸ ἀληθῶς διὰ τεσσάρων ἕν ἐστιν εὐαγγέλιον.* Der erste dieser Sätze ist, wie aus den vorangehenden Zeilen zu ersehen ist, gegen die Marcioniten gerichtet, die unter Berufung auf Röm. 2, 16 die vier Evangelien der Kirche ihrer Vielheit wegen verwarfen und in ihrem einzigen Evangelium, dem von Marcion geschaffenen, das allein wahre Evangelium des Paulus zu besitzen meinten.

---

1) Cf. Eus. h. e. IV, 29, 6. Uber den ursprünglichen Titel von Tatians Diatessaron vgl. meine Gesch. d. Kanons II, S. 538. Er lautete wahrscheinlich „Evangelium Jesu Christi des Sohnes Gottes, welches das *διὰ τεσσάρων* ist".

2) Vgl. die Zusammenstellung in meinen Forschungen I, S. 12ff., auch III, S. 162 A 4; 163 A 3.

3) Tom. V, 7 extr. ed. Preuschen p. 104, 30, nach tom. VI, 1, 8 p. 107, 24 in Alexandrien geschrieben.

Einen anderen Gegensatz fordert der zweite Satz. Denn selbst wenn es anginge, das *ἀληθῶς* nach Analogie von *τῇ δυνάμει* im vorderen Satz als Adverbiale zu *ἕν ἐστιν* zu ziehen, als ob *ἀληθῶς* nicht durch das davorstehende *τό* attributiv mit *διὰ τεσσάρων* verbunden wäre, würde sich nur eine leere Tautologie ergeben. In der Tat sagt Origenes vielmehr im Gegensatz zu einem fälschlich so genannten Diatessaron, daß dasjenige Diatessaron, welchem dieser Name mit besserem Recht zukomme, d. h. die vier kanonischen Evangelien, doch nur ein einziges Evangelium sei. Durch eine natürliche Gedankenfolge läßt Origenes sich von Marcion zu Tatian hinüberführen. Wie in mehreren anderen Beziehungen war Tatian auch damit in die Fußtapfen Marcions getreten, daß er an die Stelle der vier Evv. der Kirche für den gottesdienstlichen Gebrauch der Gemeinde ein einziges, von ihm selbst hergestelltes Evangelium gesetzt wissen wollte. Wie Amm. hat schon vor ihm Origenes die von Tatian im Titel seines Evangelienbuches ausgedrückte Idee sich angeeignet, daß das Ev. Christi einerseits eine einheitliche Größe sei, anderseits aber durch vier Evangelisten schriftlich dargestellt sei. Dagegen verwirft Origenes die von Tatian durch den Titel seiner Evangelienharmonie ausgesprochene Gleichsetzung des schriftgewordenen Ev.s Christi mit einer selbstgeschaffenen Kompilation, die den Stoff und den Wortlaut der inspirierten Evv. nicht unverkürzt und auch sonst nicht unverändert wiedergibt. Der Alexandriner Amm. ist schwerlich ohne Anregung durch den etwa ein Menschenalter älteren Alexandriner Origenes, sondern auf Grund von dessen Urteil über Tatians Diatessaron noch einen Schritt weiter gegangen, indem er seinem synoptischen Evangelienwerk den Titel „Evangelium durch vier" gab, dabei aber jeden Abstrichs von Worten und Stoffen der kanonischen Evv. wie jeder eigenen Zutat zu denselben sich enthielt. Er hat nicht wie Tatian (nach Eus. h. e. IV, 29, 6, nach den Bruchstücken des syrischen Originals und der freien Bearbeitung des Ganzen in lateinischer und arabischer Sprache) eine eigentliche Evangelienharmonie, einen einheitlichen Text hergestellt, in welchem abwechselnd die 4 Evangelisten zu Wort kommen, sondern eine Synopse, in welcher neben dem fortlaufenden Text des Matthäus die sachlich damit parallelen Texte der drei anderen Evv. geschrieben waren.

Eusebius, der an beiden Stellen von Amm. mit größter Ehrerbietung spricht, während er seine Geringschätzung von Tatians Diatessaron durchaus nicht verhehlt, macht dem Amm. nicht den Vorwurf willkürlicher Abstriche und Zutaten, sondern weist nur auf die bei der von Amm. angewandten Methode unvermeidliche Zerstückelung der übrigen Evangelientexte hin, um dadurch die größere Zweckmäßigkeit der anderen Methode ins Licht zu setzen, deren Eusebius selbst in seinem Werke sich bedient hat. Schon Valesius übersah in seiner Anmerkung zu Eus. h. e. IV, 29, 6 die deutliche Unterscheidung von Tatians *συντιθέναι* von dem *παρατιθέναι* des Amm., wenn er von letzterem sagt: evangelium *διὰ τεσσάρων* composuit insertis in Matthaei evangelium reliquorum trium evangeliorum excerptis. Man könnte wünschen, daß Eusebius sich ausführlicher ausgesprochen hätte; aber über die gründliche Verschiedenheit beider Werke hat er den aufmerksamen Leser nicht im Zweifel gelassen. Hätte Amm. mit Matthäus auch nur den Lukas zusammenzustellen sich vorgenommen, so würde er z. B neben Matth. 1, 1 bis 16 in einer zweiten Kolumne Luk. 3, 22—38 eingetragen haben, während Tatian beide Perikopen fortließ, und ebenso Luk. 6, 20 bis 49 neben Matth. 5—7, während Tatian aus beiden Bergpredigten eine einheitliche Rede „komponiert“ hat. Nun aber hat er den gesamten Stoff der drei anderen Evv. neben den Text des Matth. gesetzt. Daraus folgt erstens, daß er den Text des Matth. zwar vollständig, aber nicht in einem Zuge, sondern mit großen und vielen Unterbrechungen geschrieben hat, um für die bei Matth. völlig fehlenden Abschnitte der anderen Evv. den passenden Platz zu finden, Zweitens aber konnte er nicht mit einer Kolumne neben der, welche den Text des Matth. darbot, ausreichen, sondern bedurfte noch dreier anderer Kolumnen für Mark., Luk., Joh. Ich spreche von Kolumnen; denn ein breiter Rand und Anwendung einer kleinen Schrift hätten schon nicht genügt, um neben der Genealogie des Matth. die viel ausführlichere des Luk. unterzubringen, geschweige denn die ausführlichen Reden des Joh. und die Menge von eigentümlichen Erzählungen des Luk. Damit liegt aber auch am Tage, daß Amm. bei diesem seinem Unternehmen das Musterbild der Hexapla oder vielmehr der Tetrapla des Origenes vor Augen gehabt hat. Es besteht nur der

Unterschied, daß Origenes nicht eine Mehrzahl von Werken verschiedener Autoren, sondern mehrere Übersetzungen derselben Schriften des A. Ts. mit dem hebr. Original zu vergleichen und synoptisch darzustellen hatte und sich daher darauf beschränken konnte, die vielfach nur auf wenige Worte beschränkten Varianten anzugeben, ohne von einer einzigen den fortlaufenden Text eines größeren Abschnittes wiederzugeben.

Durch den Nachweis der Bezugnahme des Amm. nicht nur auf das Urteil des Origenes über das Diatessaron Tatians, sondern auch auf die Tetrapla und Hexapla desselben wird auch vollends der alte Irrtum hinfällig, dessen Schatten noch immer nicht völlig verscheucht sind, daß das Diatessaron des Amm. irgendwelche Ähnlichkeit mit der eusebianischen Ausgabe der Evv. gehabt habe, daß er nämlich wie Eus. eine Einteilung des ganzen Textes der vier Evv. in größere und kleinere Abschnitte (κεφάλαια, τίτλοι) vorgenommen, diese beziffert, in einer Tafel oder mehreren solchen (κανόνες) registriert und durch Anmerkung dieser Bezifferung am Rande des Matthäustextes auf die Sachparallelen in den übrigen Evv. hingewiesen habe. Das wäre kein εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων, verträgt sich aber auch nicht mit der Bezeichnung dessen, was Amm. nach Eus. neben den Text des Matth. gesetzt hat, durch περικοπαί. Denn dies bedeutet nicht Zahlen und Ziffern und Hinweise auf ein gleichzeitig veröffentlichtes Verzeichnis von solchen, eine ἀνακεφαλαίωσις, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten abgegrenzte Bibelabschnitte, gleichviel ob sie von dem Schriftsteller aus ihrem Zusammenhang herausgenommen und zitiert werden, oder ob sie als Text nach freier Wahl eines Predigers der Predigt zugrunde gelegt und zu diesem Zweck vorher verlesen werden, oder ob sie durch eine gemeingültige Ordnung der gottesdienstlichen Lektionen vorgeschrieben sind [1].

Das Werk des Amm. war in der Tat, wie Eus. hervorhebt, eine große und mühsame Arbeit, genügte aber nicht der Aufgabe, eine genaue Kenntnis der Evv. und ihres gegenseitigen Verhältnisses zu vermitteln. Kein Wunder, daß es bald der Vergessen-

1) Just. dial. 65. 72. 78. 110 (ed. Otto p. 232 D; 258 A; 280 A; 388 C); Clem. strom. III, 38, 1; VII, 84, 4; 88, 7; Orig. hom. in Jer. 17, 4; 19, 11. 15 etc. Auch gegen Ende der Ep. ad Carp. gebraucht Eus. noch einmal περικοπή in diesem Sinn.



heit anheimfiel. Von einer exegetischen Arbeit dieses Amm. ist uns nichts überliefert. Als Zeugnis für eine solche können auch nicht die verworrenen Angaben des Anastasius Sinaïta gelten.

Im Eingang des ersten Buches seiner „anagogischen Betrachtungen über das Hexaëmeron“ [1] sagt dieser, er sei zu diesem seinem Werk angeregt worden und habe (seine Ausführungen) geschöpft [2] „aus dem trefflichen Papias von Hierapolis, welcher dem an der Brust (Jesu) gelegenen (Apostel Johannes) als Schüler gefolgt sei, und aus Clemens und Pantänus, dem Priester der alexandrinischen Kirche, und dem sehr gelehrten Ammonius, den alten und vor den Synoden (aufgetretenen) Exegeten, die das ganze Sechstagewerk (der Schöpfung) auf Christus und die Kirche gedeutet haben (*νοησάντων*)“ [3]. Pitra wird das in zwei Hss. vorgefundene *τῶν ἀρχαίων καὶ πρώτων συνόδων ἐξηγητῶν* und das seit Halloix gedruckte *πρώτων συνῳδῶν* mit Recht in *πρὸ τῶν συνόδων* verbessert und richtig mit veteres interpretes antenicaenos übersetzt haben. Die zeitlich gemeinte und auch leidlich richtig nach der Zeitfolge geordnete Zusammenstellung erlaubt nur an den zweimal von Eusebius lobend erwähnten Bibelforscher Amm. zu denken. Dies bestätigt auch eine ausführliche Berufung auf seine Vorgänger in demselben Werke, welche mit dem „Philosophen und Zeitgenossen der Apostel“ Philo beginnt und mit den beiden Gregoren von Nyssa und von Nazianz endigt [4]. Aber

---

1) Migne 89 col. 860 gibt nur die an dieser Stelle ganz verfehlte Übersetzung des Turrianus, der dazu ohne Angabe seiner Quelle einen unvollständigen Satz des griech. Originals angemerkt hatte, welchen sodann P. Halloix, Illustr. eccl. orient. script. vitae II, S. 851 und manche Neuere wiederholt haben. Vollständiger und in reinerem Text gab dasselbe Pitra, Anal. spicilegio Solesm. parata II, 160 nach einer Pariser und einer römischen Hs.

2) Die Worte *καὶ συλλαλύσαντες* (so cod. Palat., *συλλαλήσαντες* Pitra, wie es scheint, nach cod. Paris. olim Colb. 2253) haben Turrianus und seine Nachfolger nach dem römischen Reginensis II, 12 ausgelassen. Es wird *συλήσαντες* zu lesen sein. Anastasius bekennt, daß er die genannten alten Schriftsteller geplündert, ausgebeutet, das beste aus ihnen geschöpft habe.

3) Vgl. meine Forschungen III, S. 157—165 über angebliche Schriften des Pantänus.

4) Hexaëmeron VII, Migne 89 col. 961, wo neben die Übersetzung des Turrianus unter Berufung auf Opp. Jo. Damasceni ed. Lequien I, 174 in notis der griechische Text gestellt ist. Nach Lequien — von dem mir

Schriften des Amm. hat Anastasius ebensowenig in der Hand gehabt, wie Schriften des Pantänus. Wenn es nach dem Zeugnis des Clemens Al. schon sehr zweifelhaft erscheint, ob Pantänus überhaupt etwas Schriftliches hinterlassen hat [1], so ist er jedenfalls nicht Verfasser von Bibelkommentaren gewesen, welche Anastasius im 7. Jahrhundert noch hätte in Händen haben können. Den Papias zu den Exegeten zu rechnen, mochte er schon in Anbetracht des Titels von dessen Werk *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* (Eus. h. e. III, 39, 1) sich für berechtigt halten. Sollte Papias außerdem noch eine Auslegung des ersten Kapitels der Bibel verfaßt haben, wovon jede Nachricht fehlt, so wäre aus der von Irenäus (c. haer. V, 33, 4) angeführten Stelle des Papias und der hieran angeschlossenen Ausführung des Irenäus mit Sicherheit zu schließen, daß Papias einer allegorisierenden Auslegung der Schöpfungsgeschichte ganz unfähig gewesen ist, wie denn auch seine Auffassung und Behandlung der Apokalypse nach den Andeutungen des Eusebius (h. e. III, 39, 12—13), des Stephanos Gobaros bei Photius (bibl. cod. 232) und des Maximus Confessor im Kommentar zum Areopagiten (Dionys. Arep. opp. ed. Corderius I, 32) gerade in entgegengesetzter Richtung sich bewegt hat. Der in beiden Aufzählungen weiter genannte Clemens konnte in der Tat in Rücksicht auf seine Hypotyposen ein Exeget genannt werden. Da Anastasius ihn hexaëm. VII *ὁ στρωματεύς* nennt, ist nicht ausgeschlossen, daß er das Hauptwerk des Clemens gelesen und unter anderem auch Stellen desselben im Auge gehabt hat [2]. Wenn er

---

nur der Nachdruck Venedig 1748 zur Verfügung steht — beginnt die Aufzählung: *Οἱ οὖν ἀρχαιότεροι τῶν ἐκκλησιῶν* ebenso wie bei Migne ohne das von Turrianus wiedergegebene, unerläßliche *ἐξηγητῶν* dahinter. Die Reihenfolge ist diese: „Philo der Philosoph und Zeitgenosse der Apostel und der bedeutende Papias, der Schüler des Evangelisten Johannes" (*Παπίας ὁ πολύς, ὁ Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ φοιτητής*; cf. in der Parallelstelle Hexaëm. I bei Pitra p. 160 *Παπίου τοῦ πάνυ, τοῦ Ἱεραπολίτου, τοῦ τῷ ἐπιστηθίῳ φοιτήσαντος*), Irenaeus von Lugdunum, Justinus der Märtyrer und Philosoph, Pantänus der Alexandriner und Clemens der Stromateus. Nachdem mit einem *καὶ οἱ ἀμφ' αὐτούς* noch auf andere alexandrinische Lehrer andeutend hingewiesen und der Satz durch eine Zwischenbemerkung abgeschlossen ist, werden schließlich noch die „grundgelehrten Gregore aus Kappadocien" genannt.

1) Vgl. meine Forschungen III, S. 157—165.

2) Z. B. strom. IV, 57, 1; VI, 106, 2; VI, 141, 7.

ebendort hinter den beiden ältesten Lehrern der alexandrinischen Schule die Aufzählung mit *καὶ οἱ ἀμφ᾽ αὐτόν* vorläufig abbricht, so ist nicht wohl zu bezweifeln, daß er dabei vor allem, wenn auch nicht ausschließlich an den großen Meister allegorischer Schriftauslegung Origenes gedacht und dessen noch immer für orthodoxe Ohren anstößigen Namen an dieser Stelle absichtlich verschwiegen hat [1]. Aber gerade diese Zusammenfassung der alexandrinischen Lehrer als allegorisierender Exegeten, in welcher außer Origenes auch Ammonius nicht mit Namen genannt wird, ist verdächtig, weil in der früheren Aufzählung (hexaëm. I), welche mit der späteren (hexaëm. VII) teilweise wörtlich übereinstimmt, Amm. zwar der Chronologie wegen an letzter Stelle, aber doch mit Ehrerbietung genannt war. Dies erklärt sich sehr einfach daraus, daß Anastasius über die älteren vornicänischen „Exegeten", insbesondere auch über den zu ihnen gezählten Amm. nicht aus eigener Lesung, sondern im wesentlichen nur aus Eusebius unterrichtet war. In demselben Kapitel, in welchem Eus. gegen Porphyrius über Amm. berichtet, zitiert derselbe aus einem Brief des Origenes (h. e. VI, 19, 13) was dieser zur Rechtfertigung seiner eifrigen Beschäftigung mit den Lehren der Häretiker und den heidnischen Philosophen sagt: *τοῦτο δὲ πεποιήκαμεν μιμησάμενοί τε τὸν πρὸ ἡμῶν Πάνταινον, οὐκ ὀλίγην ἐν ἐκείνοις ἐσχηκότα παρασκευὴν καὶ τὸν νῦν ἐν τῷ πρεσβυτερίῳ καθεζόμενον Ἀλεξανδρέων Ἡρακλᾶν κτλ.* Selbst die einleitenden Worte hat Anastasius an den angeführten Stellen (Hexaëm. I und VII) nachgebildet. Kurz vorher aber (h. e. VI, 14, 8) hat Eus. einen Brief Alexanders von Jerusalem an Origenes zitiert, worin dieser sich und Origenes zusammenfassend sagt: *πατέρας γὰρ ἴσμεν τοὺς μακαρίους ἐκείνους τοὺς προοδεύσαντας, πρὸς οὓς μετ᾽ ὀλίγον ἐσόμεθα, Πάνταινον τὸν μακάριον ἀληθῶς καὶ κύριον καὶ τὸν ἱερὸν Κλήμεντα κύριόν μου γενόμενον καὶ ὠφελήσαντά με, καὶ εἴ τις ἕτερος τοιοῦτος κτλ.* Vergleicht man diese abschließende Formel mit dem *καὶ οἱ ἀμφ᾽*

---

1) An einer späteren Stelle desselben Werkes, gleichfalls griechisch erhalten (Migne 89 col. 968), steht eine mit *οἱ νεώτεροι τῶν πατέρων* eingeleitete Aufzählung der Väter von a. 350 an (Basilius, Chrysostomus, Theodorus Mops., Severianus Gab.) eine Auslassung über die maßlose Anwendung der allegorischen Exegese durch Origenes, die durch ein synodales Urteil verworfen worden sei.



αὐτούς, womit Anastasius (Hexaëm. VII Migne 89 col. 901) die zweite Aufzählung seiner Vorbilder abschließt, so wird es keines weiteren Beweises bedürfen, daß er an beiden Stellen, besonders auch in bezug auf die Einreihung des Amm. in Hexaëm. I unter dem bestimmenden Einfluß von Eus. h. e. VI, 14, 8; 19, 9—14 und unter gleichzeitiger Mitwirkung seiner Scheu, den Origenes in solchem Zusammenhang zu nennen, geschrieben hat.

Als einen wenig zuverlässigen Berichterstatter über Schriftsteller und Bücher zeigt sich Anastasius auch in seinem *Ὁδηγός* durch die wechselvolle Art, wie er einen gewissen Amm. charakterisiert, aus dessen Streitschrift gegen die Monophysiten, insbesondere gegen Julian von Halikarnaß, er zwei längere Zitate beibringt. Da dieser Julian von 518 an nach Vertreibung aus seinem Bischofssitz längere Zeit in oder bei Alexandrien gelebt hat, und da Severus von Antiochien, der um dieselbe Zeit dort verweilte, mit einem bald als Presbyter, bald als Scholastikus bezeichneten Ammonius in theologischem Briefverkehr gestanden hat [1], so fällt die literarische Tätigkeit des von Anastasius wiederholt zitierten antimonophysitischen Schriftstellers Amm. in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts. Bei der ersten flüchtigen Erwähnung desselben [2] genügt ihm der bloße Name; in den beiden Zitaten fügt

---

1) Vgl. die Zusammenstellung bei Fabricius-Harles, Biblioth. Graeca V, 722 unter Ammonii varii, besonders die Anmerkung von Harles, abgedruckt auch bei Migne 85 col. 1361.

2) Anastasius zitiert diesen Amm. Migne 89 col. 41 B mit vorläufigem Hinweis auf das letzte umfangreichste Zitat. Zunächst aber folgt col. 236 A—C ein kürzeres, wie es scheint, nicht wörtlich genaues Zitat (*γράφων φησίν, ὅτι, εἰ κτλ.*) ohne Bedeutung für die vorliegenden Fragen. Endlich col. 244 B—248 A das für die Feststellung der Person des Amm. wichtigste Kapitel des Hodegos unter der Überschrift *κεφαλ. ΙΔ'. Ἀμμωνίου Ἀλεξανδρέως κατὰ Μονοφυσιτῶν* (244 C) *καὶ γὰρ καὶ κτλ.* In textkritischer Hinsicht ist die Wiedergabe mehrerer Stücke dieses großen Excerptes bei Cramer, Catenae Graec. patr. in NT. vol. II p. V ex optimo Bodl. Roe 22 dankenswert, so das klassische *διηρῶτα* (Migne sinnlos *διχρῶτα*) und an einer späteren, wie sogleich gezeigt werden soll, dem Anastasius zugehörigen Stelle *Κόλουθος* (Migne *Ἀκόλουθος*). Weniger glücklich war Cramer in der sachlichen Kritik. Er zitiert das 14. Kapitel des Hodegos ohne die vorhin mitgeteilte Kapitelüberschrift und die drei ersten Worte *καὶ γὰρ καί.* Das darin eingeschlossene wörtliche Excerpt aus Amm. schließt er durch Anführungszeichen hinter den Worten *Φίλωνος τοῦ φιλοσόφου* (s. unten S. 15 im Text

er dreimal ὁ Ἀλεξανδρεύς hinzu. Das umfangreichste Zitat führt er (col. 244 c) mit ὁ ἱερὸς Ἀμμώνιός φησιν ein, nachdem er wenige

---

vor der Notenziffer 1), so daß die folgenden Worte καὶ οὗτος γὰρ πρὸς Μνάσονα τὸν ἀποστολικὸν μαθητὴν ἀντίρρησιν τότε ποιούμενος κτλ. nicht mehr dem Amm., sondern dem Anastasius angehören würden. Aber der vorläufige Hinweis und schon das τότε wäre im Munde des Anastasius unverständlich, da er vorher nichts auf eine bestimmte Zeit Hinweisendes gesagt hat. Vollends sinnlos wäre der vorläufige Hinweis des Anastasius (col. 241 B) auf die später mitzuteilende Stelle des Amm., an welcher er in der Rolle des Juden Philo geredet habe, ferner die Wiederholung dieses Hinweises durch Anastasius in der Einleitung zu dem wörtlichen Zitat aus Amm. (col. 244 B) und endlich die Ankündigung des Amm. selbst, daß er nunmehr in der Rolle des Paulus von Samosata „oder vielmehr des ungläubigen Juden“, des Philosophen Philo reden werde, wenn nicht endlich Worte und Gedanken folgten, wie sie ein ungläubiger Jude in einer Disputation mit einem Christen äußern konnte. Eben solches folgt aber bis col. 248 A. Bis dahin redet der in der Rolle oder Maske Philo's schreibende Amm. Was weiterhin folgt, sind Verdammungsurteile und gleich hinter dem ersten Anathema ein Aufruf an die Ketzer, sich das gesagt sein zu lassen, wobei dann der von Amm. zitierte Geist Philos wiederholt ὁ μιαρὸς Φίλων genannt und (col. 248 B) von einer ὁδὸς τῆς ἀπωλείας geredet wird, auf welcher die Monophysiten dem Philo folgen. Hier also redet offenbar Anast., und ohne ein neues Lemma folgt col. 249 C — 256 D eine weitläufige Erzählung von einer Disputation, welche Anast. mit einem jüdischen Sophisten Akoluthos (Cramer: Koluthos) gehabt hat. Dies wird im allgemeinen bestätigt durch eine Berufung desselben Anast. (Hexaëmeron VI, Migne 89 col. 933) auf das zweite Buch seines Werkes gegen die Juden, was dadurch nicht entkräftet werden kann, daß die 4 Disputationen gegen die Juden bei Migne 89 col. 1203 — 1282 dem Anast. mit Unrecht zugeschrieben worden sind. Ganz anders urteilte Cramer. Wie er zuerst dem Anast. zuschreibt, was Eigentum des Amm. ist, so weist er umgekehrt die Erzählung von der Disputation mit Koluthos dem Amm. zu. Vor derselben hat Cramer in seinem cod. Bodl. das Lemma gefunden: Ἀμμωνίου πρεσβυτέρου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ πρὸς τὰς εὑρέσεις Εὐτυχοῦς καὶ Διοσκόρου λόγου ιε΄. Verdächtig ist dies aber schon darum, weil Anast. weder dem älteren noch dem jüngeren Ammon. in seinen beiden Werken den Titel eines alexandrinischen Presbyters gibt. Sehr bedenklich erscheint auch, daß die antijüdische Schrift des Amm. einen Umfang von 15 oder noch mehr λόγοι (d. h. Büchern, größeren Abschnitten eines umfassenden Werkes) gehabt haben soll. Entscheidend gegen die Echtheit dieses Lemmas ist aber, daß es auf einer offenbaren Verwechslung beruht. Nicht das 15., wohl aber das 14. der Kapitel, in welche der Hodegos geteilt ist, trägt sowohl in dem voraufgeschickten Kapitelverzeichnis (Migne 89 col. 237 C) als im Text (col. 244 B) den von Cramer nicht mit abgedruckten Titel Κεφ. ΙΔ΄. Ἀμμωνίου Ἀλεξανδρέως κατὰ Μονοφυσιτῶν und bringt in seinem weiteren Verlauf

Zeilen vorher zu Anfang eines neuen Kapitels seines Werkes auf die Bedeutung des Excerptes mit den pomphaften Worten hingewiesen hat: *καὶ γὰρ καὶ ὁ περὶ πάντα πολυπειρότατος τῶν ἐξηγητῶν Ἀμμώνιος ὁ Ἀλεξανδρεὺς τούτῳ τῷ τρόπῳ τὸν Ἁλικαρνασσέα χειρωσάμενος ἐθανάτωσεν.* Wie undenkbar es ist, daß Anastasius, dessen literarische Tätigkeit der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts angehört, die von ihm gelesene und exzerpierte antimonophysitische Schrift eines Alexandriners Amm. gegen Julianus, die erst nach 520 verfaßt sein kann, demselben Amm. zugeschrieben haben sollte, den er den vornicänischen Theologen zugezählt hat, so befremdet doch das gleichartige, nur im Hodegos noch viel stärker ausgedrückte Urteil über beide als ausgezeichnete Exegeten. Befremdlich ist auch das völlig widersprechende Urteil, welches er hier und dort über Philo Alex. fällt. Im Hexaëmeron nennt er ihn nur den Philosophen und rechnet ihn zu seinen Vorbildern in der allegorischen Auslegung, im Hodegos zitiert er einen größeren Abschnitt aus Amm., worin dieser ihn „einen ungläubigen Juden, Philo den Philosophen“ nennt, und belegt denselben mit unschönen Schimpfworten (s. o. Anm. 2 S. 12). Unmittelbar hinter der Lobpreisung des Amm. als des „in jeder Beziehung erfahrungsreichsten unter den Exegeten“, bemerkt Anastasius, daß dieser Amm. in seiner vernichtenden Kritik der Aufstellungen Julians die Rolle des Paulus von Samosata angenommen habe. Deutlicher

---

(col. 249 A ff.) die Erzählung von der Disputation mit Kolluthos. Das 15. Kapitel dagegen mit dem Titel *Κεφ. ΙΕ'.* (257 A) *περὶ τῆς ἑορταστικῆς, μᾶλλον δὲ θρηνητικῆς ἕκτης κτλ.* (wesentlich ebenso col. 237 f.) handelt von ganz anderen Dingen. Der Schreiber des cod. Bodl. oder einer seiner Vorgänger glaubte in Anbetracht der sachlichen Verwandtschaft zwischen den beiden antijüdischen Dialogen annehmen zu dürfen, daß in beiden Fällen der Vertreter des Christenglaubens der gleiche sein müsse, vermißte aber anderseits, daß der zweite, durch ganz andersartige Ausführungen und durch die Verschiedenheit der Personen (dort Mnason-Philo, hier ein Anonymus — Koluthos) deutlich von dem ersten abgesonderte Disputationsbericht nicht auch durch eine besondere Kapitelüberschrift charakterisiert sein sollte, und erfand daher eine solche und gab ihr die Ziffer 15. Dabei übersah er, daß der Name Ammonius in der Uberschrift des 14. Kapitels ja nicht den disputierenden Christen, sondern den von jener Disputation berichtenden Schriftsteller bezeichnet, und versäumte es auch, als er nach langer Unterbrechung (col. 257) auf die Überschrift des richtigen 15. Kapitels stieß, seinen Fehler zu berichtigen.

sagt dies Amm. selbst in dem so von Anast. eingeleiteten Zitat: *Ἰδοὺ οἰκειοῦμαι καὶ ἀναλαμβάνω πρόσωπον Σαμωσατέως ἢ μᾶλλον ἀπίστου Ἰουδαίου Φίλωνος τοῦ φιλοσόφου. καὶ οὗτος γὰρ πρὸς Μνάσωνα τὸν ἀποστολικὸν μαθητὴν ἀντίρρησιν τότε περὶ τῆς Χριστοῦ ποιούμενος θεότητος διηρώτα τὸν Μνάσωνα λέγων· „τίς καὶ ποῖα καὶ πόθεν ἡ ἀπόδειξις, ὅτι θεὸς ὁ Χριστός κτλ.“* Amm. ist also überzeugt, hier und weiterhin Worte des geschichtlichen Philo, des Zeitgenossen Jesu, zu zitieren und zwar nach einem Buch, in welchem Philo mit dem Apg. 21, 16 erwähnten „alten Jünger Mnason“ disputiert. Das *τότε* weist, wie jedermann sieht, auf die Zeit hin, als noch Jünger Jesu aus der Urzeit des Christentums lebten [1]. Der gleichen Meinung ist aber auch Amm. ge-

1) Vgl. die *διάλεξις Παπίσκου καὶ Ἰάσωνος* des Aristo von Pella um 150 (Eus. h. e. IV, 6, 3) oder nach Celsus, dem lat. Übersetzer um 450 bis 480 (Cypr. opp. ed. Hartel II, 128, 13), Jasonis Hebraei Christiani et Papisci Alexandrini Judaei disceptatio. Diesen Jason hat nach Maximus Conf. in den Scholien zu Dionys. theol. myst. 1 (Dion. Areop. ed. II Corderius, 1644, vol. II, 242) Clemens Al. im 6. Buch der Hypotyposen in dem Jason von AG. 17, 5—9 wiedererkannt. Die bei Maximus überlieferte, von Grabe im Spicil. glücklich verbesserte, sprachlich unwahrscheinliche und sachlich sinnlose LA *ἣν* (Grabe *ὃν*) *Κλήμης ... τὸν ἅγιον Λουκᾶν φησιν ἀναγράψαι* hat O. Stählin in seinem Clemens Al. III, 399, 2 geglaubt ohne Angabe von Gründen beibehalten zu dürfen. Vgl. dagegen meine Forschungen III, S. 74; IV, S. 308f. und dazu an weiteren Belegen für die hier allein anwendbare Bedeutung von *ἀναγράφειν* und damit für Grabes Konjektur cf. Clem. strom. I, 91, 1 gerade auch in bezug auf die AG., Orig. c. Cels. I, 47 cf. II, 34 in. et extr., IV, 52 in bezug auf die Evangelien. Einen weiteren Beweis bringt die alte Variante *Ἰάσωνι* st. *Μνάσωνι* AG. 21, 16 (ℵ u. manche Lateiner; Forsch. IX, 111. 373). Denn daß dies auf einer Verwechslung des Cypriers Mnason mit dem Thessalonicher Jason beruhen sollte, ist doch äußerst unwahrscheinlich. Die Urheber dieser LA haben vielmehr aus dem alten, wie es scheint weit verbreiteten Dialog gewußt, daß es einen „alten Jünger“ und Zeitgenossen der Apostel namens Jason gegeben hat, der nicht in Macedonien, sondern in Palästina zu Hause war und ein „hebräischer Christ“ war. Die Kombination mit dem Jason AG. 17, 5ff. ist eine der Kritiklosigkeiten des Clemens. — Zu den Kennern und Verehrern des alten Dialogs (vgl. auch hierzu meine Forschungen III, S. 309f.), aber auch des von Amm. zitierten Dialogs zwischen Philo und Mnason scheint auch der Verfasser der viel jüngeren *ἀντιβολὴ Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων τῶν παρ᾽ Ἑβραίοις σοφῶν πρὸς μοναχόν τινα κτλ.* ed. Mc Giffert (Marburger Dissert. von 1889) zu sein. Schon die Verbindung des Papiscus im Dialog des Aristo Pell. mit dem Philosophen Philo des von Ammonius zitierten Dialoges als Vertreter des Judentums läßt darauf schließen.

wesen. Philo und Mnason sind auch ihm ganz ebenso historische Personen wie der Samosatener Paulus. Sehr sonderbar ist nur, daß Anast. sowohl den Amm. des 3. Jahrhunderts (im Hexaëm.), als den Amm. des 6. Jahrhunderts (im Hodegos) als einen ausgezeichneten Exegeten bezeichnet, beides ohne jeden ausreichenden Grund. Beides aber erklärt sich in befriedigender Weise daraus, daß Anast. von einem hervorragenden Exegeten eine gewisse, vielleicht schon durch eine Catene vermittelte Kunde gehabt, dessen Zeit aber nicht gekannt und infolge dessen ihn das eine Mal mit dem älteren, das andere Mal mit dem jüngeren dieser beiden angeblichen Exegeten verwechselt hat.

Daß beides ein Irrtum war, wird der folgende Abschnitt zeigen. Dieser Irrtum war immerhin verzeihlicher als die völlig haltlose Vermutung gelehrter Patristiker, daß der Exeget Amm. identisch sei mit einem Presbyter Amm., der im J. 458 ein an Kaiser Leo I. gerichtetes Schreiben einer ägyptischen Synode mitunterzeichnet hat [1]. Ist es schon angesichts der außerordentlichen Häufigkeit dieses Namens unter den Christen und Heiden der ersten 6 Jahrhunderte (s. oben S. 1 Anm. 1) eine unstatthafte Willkür, einen beliebigen Träger desselben, von dem wir zufällig Weise seine Lebenszeit wissen, mit dem gesuchten ausgezeichneten Exegeten zu identifizieren und darnach die Zeit des letzteren zu bestimmen, so dürfte wohl der zweite Titel jenes alexandrinischen Presbyters *οἰκονόμος τῆς ἐκκλησίας* dagegen sprechen, daß derselbe ein Gelehrter von Beruf gewesen ist.

II.

Einen wirklichen Exegeten Ammonius von ausgeprägter Eigenart lernen wir aus zahlreichen Scholien in mehreren Catenen kennen. Die ergiebigste Quelle ist die von Cramer vol. III nach einem

---

1) So **Fabricius** Bibl. Graeca ed. Harles V, 722; **Cave**, Hist. lit. (Genfer Ausg. von 1720 p. 288; **Cramer**, Cat. II p. IV). Das Synodalschreiben von 458 in alter lat. Version **Mansi** VII, 524 ff. Die Unterschriften p. 530. Auf 14 Bischöfe folgen als Vertreter des erzbischöflichen Stuhles von Alexandrien, der damals keinen von der Versammlung anerkannten Inhaber hatte, Amm. presbyter Alexandrinus et oeconomus, sodann Timotheus presbyter et oeconomus ejusdem ecclesiae, endlich noch 2 Presbyter ohne den zweiten Titel und 2 Diakonen.

Cod. Oxon. Novi Coll. nr. LVIII herausgegeben und im Anhang p. 425—451 mit einem noch älteren Coisl. 25 [1] verglichenen Catene zur AG. Wie schon im Titel derselben (*ἑρμηνεία τῶν πράξεων τοῦ Χρυσοστόμου καὶ ἑτέρων διαφόρων*) gesagt ist, sind die Predigten des Chrysostomus zugrunde gelegt. Als Anfertiger der Catene nennt sich in der Nachschrift des Coisl. ein Presbyter Andreas [2]. Ob dies derselbe ist, dem wir den besonders durch seine Anführung von Urteilen ältester Schriftsteller wertvollen Kommentar zur Apokalypse verdanken, unterlasse ich hier um so mehr zu untersuchen, da die Untersuchungen von Fr. Diekamp über das Verhältnis dieses Kommentars zu dem des Oekumenius noch nicht zum Abschluß gekommen sind [3]. Es genügt zu wissen, daß Severus von Antiochien um 520 der jüngste in der Catene zur AG. zitierte Schriftsteller ist. Was die Zahl der Anführungen anlangt, nimmt die nächste Stelle nach Chrysostomus Amm. ein. Nach dem Index von Cramer p. 452, der sehr wenige Fehler enthält — es fehlt z. B. p. 193, 3 —, wird er etwa 60 mal zitiert. Selbstverständlich ist wie in allen Florilegien und Catenen

1) Vgl. Karo und Lietzmann, Caten. Graec. catal., in den Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss. 1902 Heft 1. 3. 5, S. 592—594, wo das Alter des Coisl. 25 nach Montfaucon, Bibl. Coisl. p. 75 datiert wird: saec. X, Gregory-Tischendorf Proll. p. 618 saec. X vel XI; cf. auch Martin, Description techn. p. 108. Der Oxforder Codex soll saec. XIII geschrieben sein.

2) Montfaucon l. l. p. 77, auch bei Cramer III, pag. V. Wenn ich die nicht ganz deutliche Angabe Montfaucons richtig verstehe, hält er den Andreas für einen bloßen Abschreiber, was sich mit dessen unmißverständlichen Worten nicht verträgt: *Ἀνδρέου τοῦ ἐλεεινοῦ καὶ ταπεινοῦ πρεσβυτέρου τοῦ συναγαγόντος καὶ παραθεμένου τὰς ἐμφερομένας τῇ βιβλίῳ ταύτῃ παραγραφάς.* Er selbst hat demnach die in dem jetzt vollendeten Band zu findenden Scholien zum Text der AG. und den katholischen Briefen aus den von ihm zitierten Schriften gesammelt und zur Seite des Schrifttextes gesetzt.

3) Sitzungsberichte der Berl. Ak. (hist. phil. Kl.) 1901, besonders S. 1054. Der Anfertiger der Catene zur AG. könnte diese Arbeit als Presbyter geleistet haben, ehe er auf den Bischofsstuhl von Cäsarea in Kappadocien erhoben wurde und als solcher den Kommentar über die Apokalypse verfaßte, wie man nach dem Ausdruck des Arethas (Cramer, Cat. VIII, 176) annehmen möchte. Aber wahrscheinlich ist die Identität des Presbyters Andreas mit dem Ausleger der Apokalypse nicht, da die Auslegungsweise in beiden Werken sehr verschieden ist.

auch in dieser nicht selten ein Lemma ausgefallen oder von der richtigen Stelle verschoben oder auch ein neues Scholion durch τοῦ αὐτοῦ mit Unrecht dem Verfasser des vorangehenden zugeschrieben, oder auch ganze Scholien, welche den Stempel der Echtheit an sich tragen, in einer Hs. erhalten, in der anderen ausgefallen. So z. B. ist, wenn Cramers Angabe p. 445 gemeint ist, ein Scholion zu AG. 19, 29, das in der Oxforder Hs. unter dem Namen des Chrysostomus p. 323, 3 steht, im Coisl. 25 unter dem Namen des Amm. schon mehrere Zeilen vorher p. 322, 32 angemerkt. Andere Umstellungen und abweichende Lemmata an Stellen, wo Amm. in Frage kommt, s. in Cramers Kollation p. 425 ff. zu p. 95, 76; 110, 15; 126, 27; 202, 1; 237, 24; 305, 21; 320, 20. Eine kritische Ausgabe würde voraussichtlich den Anteil des Amm. an dieser Catene zur AG. um nicht wenige Nummern vermehren, womit jedoch der Umfang seines Eigentums selbstverständlich noch keineswegs festgestellt wäre, da der Umfang der ihm zugeschriebenen Scholien zwischen 1 und 58 Zeilen schwankt, s. z. B. p. 61, 32 und p. 137, 1—138, 2. Dazu kommt, daß diese Scholien nicht selten durch μετ᾽ ὀλίγα oder μεθ᾽ ἕτερα unterbrochen sind. Eine gewisse Vorstellung mag demnach die folgende Angabe der auf die einzelnen Kapitel der AG. entfallenden Zeilenzahlen gewähren, wobei halbe Zeilen mitgezählt, deren Summe aber auf ganze Zahlen abgerundet sind. Dem Amm. gehören: (zu AG. c. 1) 11 Zeilen, (c. 2) 3 Z., (3) 4, (4) 0, (5) 40, (6) 3, (7) 10, (8) 58, (9) 74, (10) 28, (11) 6, (12) 22, (13) 57, (14) 105, (15) 146, (16) 143, (17) 104, (18) 75, (19) 82, (20) 79, (21) 25, (22) 26, (23) 28, (24) 29, (25) 36, (26) 43, (27) 64, (28) 44. Demnach ist nur c. 4 leer ausgegangen. Im übrigen schwanken die Scholien zu den einzelnen Kapiteln zwischen 3 und 146 Zeilen. Nimmt man hinzu, daß andere mehr oder weniger stark von Andreas ausgebeutete Autoren, wie Cyrillus Alex., Isidor von Pelusium, Severus von Antiochien überwiegend häufig mit Angabe der Buchtitel ihrer Brief- und Predigtsammlungen angeführt werden, Amm. dagegen sich selbst ausnahmslos mit seinem Namen, bald mit, bald ohne den Titel πρεσβύτερος begnügt, wie auch Chrysostomus nur ausnahmsweise mit Angabe einer nicht auf die AG. bezüglichen Schrift zitiert wird, so folgt, daß Andreas alles, was er unter dem Namen Amm. beibringt, einen zu-

sammenhängenden Kommentar zur AG. und nicht etwa gelegentlichen Bemerkungen in dogmatischen oder asketischen oder kanonistischen Schriften entnommen hat.

Daß es sich nicht um zerstreute Randbemerkungen zu einigen wenigen Stellen handelt, sondern um ein zusammenhängendes exegetisches Werk, welches der Verfasser als ein Ganzes entworfen hat und bis zum Schluß im Auge behält, beweisen besonders auch die zahlreichen Rückverweisungen an späteren Stellen auf frühere Erörterungen, z. B. p. 181, 11 *ὡς καὶ ἄνω ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος Φιλίππου σεσημείωται ὃν εἶπον κτλ.* cf. p. 137, 1—16; 138, 1 bis 23, ähnlich p. 267, 6. P. 240, 17 *καὶ ὀπίσω δὲ ἐσημειωσάμην ὅτι μετὰ νηστειῶν καὶ εὐχῶν ἐποίουν οἱ μαθηταὶ τὰς χειροτονίας* cf. p. 212, 13. Ebenso p. 335, 24 cf. p. 303, 6—17 mit einem ihm sehr geläufigen *ὀπίσω* im Sinn von *ἄνω* (p. 240, 17; 282, 13; 283, 18; 314, 15; 361, 6; 420, 11). Auch den Leser fordert er p. 240, 18 mit einem *σημείωσαι* — denn so ist statt *σημείωσα* zu lesen — d. h. einem Nota bene auf, eine schon hinter dem Leser wie dem Verfasser liegende Tatsache zu berücksichtigen. Dasselbe sagt p. 200, 10 *καὶ ἐν ἄλλῳ δὲ σεσημείωται* oder p. 276, 12 *ἰδοὺ πάλιν καὶ ὧδε.* Wenn er seine Bemerkungen sehr häufig mit einem *σημειωτέον ὅτι* einleitet (p. 54, 24; 61, 32; 101, 4; 135, 4; 208, 17 *τέως σημειωτέον ἐν πρώτοις,* 413, 33 *σημειωτέον πάλιν*), so meint man den an exegetische Vorträge gewöhnten Lehrer zu hören. Kurz, nicht erst Andreas hat aus einem den ganzen Text fortlaufend auslegenden Kommentar einzelne *σημειώσεις* d. h. Scholien ausgezogen, sondern Amm. hat einen Scholienkommentar geschrieben, wie Origenes sie neben seinen *τόμοι* und seinen *ὁμιλίαι* verfaßt, und wie Clemens seine Hypotyposen, wie man aus den lateinischen adumbrationes sieht, eingerichtet hatte.

Alles dies gilt auch von der Catene zum Ev. Joh., die Cramer Cat. vol. II, 175—413 nach dem Coisl. herausgegeben und p. 431—450 mit einem Bodlej. olim Meerm. Auct. T 1, 4 verglichen hat [1], in welchem jüngere Autoren eingefügt sind, die im

1) So nach Cramer, Cat. II p. VIII, wo auf vol. p. XXV, 449 ff. verwiesen wird; über den verglichenen Cod. unrichtige Angabe bei Karo-Lietzmann S. 583. — Von hier an zitiere ich Cramer zu Joh. mit Cr. II, zu

Coisl. fehlen, wie Photius p. 446, auch zu Lukas p. 419. Im Cr. II nehmen die dem großen Kommentar des Cyrillus Alex. zum Ev. Joh. entnommenen Scholien annähernd die gleiche Stelle ein, wie die Homilien des Chrysostomus über die AG. in Cr. III; die zweite Stelle aber auch hier Amm. Die Beiträge aus Amm. sind aber in Cr. II viel zahlreicher und umfangreicher als in Cr. III, was auch ohne Zählungen und Messungen um so mehr in die Augen springt, wenn man bedenkt, daß Cr. III beinahe doppelt so ausführlich ist wie Cr. II.

Zu den kath. Briefen hat Amm. schwerlich einen Scholienkommentar geschrieben. Denn der Presbyter Andreas, der in seiner Catene diese Briefe mit der AG. in einem Bande zusammengefaßt hat (s. oben S. 17 A 2), hat nur ein einziges Scholion zu 1 Pt. 3, 20 dem sonst von ihm so sehr bevorzugten Amm. zugeschrieben [1], und dieses weicht in seiner Art stark ab von den früheren Auszügen aus dem Scholienkommentar des Amm. Es ist ein ausführlicher, 55 Zeilen langer Bericht über eine Unterredung des Amm. mit einem wißbegierigen Forscher, der in wiederholten kurzen Fragen und langen Antworten verläuft (p. 68, 19. 20. 28; 69, 4. 5). Entscheidend gegen die Zugehörigkeit zum Kommentar ist die Art, wie die Stelle, zu welcher Andreas das Exzerpt aus Amm. angemerkt hat, von Amm. unter manchen anderen Bibelstellen zitiert wird, p. 68, 33 *καὶ ἔστι μὲν σαφὲς ἀνάγνωσμα ἐν ταῖς Καθολικαῖς, ὅτι ἐκήρυξεν ἐν ᾅδου τοῖς ἀπειθήσασιν ἀνθρώποις.* So redet kein eben jetzt mit der Auslegung der katholischen Briefe beschäftigter und nunmehr bei 1 Pt. 3, 20 angelangter Schriftsteller. Aber an der Herkunft des Stückes vom „Exegeten“ Amm. zu zweifeln, liegt kein Grund vor; es wird im folgenden gewürdigt werden.

AG. mit III, zu den kathol. Briefen mit VIII, alle von Migne 85 col. 1361 bis 1608 zusammengestellten Fragmente des Exegeten Amm. mit M.

1) Cr. VIII, 68, 17—70, 2, mit dem Lemma *Ἀμμωνίου,* nach der Collation p. 589 fügt der Coisl. 25 hinzu *πρεσβυτέρου ἐν παραγράφῳ,* was, da Andreas, soviel ich sehe, dies sonst niemals zusetzt, auf ein besonderes, wie es scheint, loseres Verhältnis dieses großen Excerptes zu dem betreffenden Werk, und gewiß nicht, wie Montfaucon, Bibl. Coisl. p. 76 meinte, auf den Titel desselben hinweist. Ob auch die beiden kleineren Scholien p. 70, 6—12. 16—23 ohne *τοῦ αὐτοῦ* oder sonstiges Lemma dem Amm. angehören, wage ich nicht zu entscheiden.

Kommentaren des Amm. scheinen in der Tat anzugehören die wenigen Fragmente zu den Psalmen (M. col. 1361—64), die umfangreicheren zu Daniel mit Einschluß des Apokryphon von Susanna (M. 1364—80) und zu Matthäus (M. 1481—92). Aber zur Ermittlung der Zeit und Lebensgeschichte des Scholiasten tragen sie kaum etwas aus. Nur etwa die Erörterung über die bei den alten Asketen vielbesprochene ἀκηδία M. 1385 B und die moralischen Betrachtungen und Unterscheidungen M. 1389 A—D lassen an einen Mönch als Verfasser denken.

Amm. zeigt sich überall als ein wohlunterrichteter und sehr besonnener Ausleger. Zu der Ordination von Presbytern durch Paulus und Barnabas AG. 14, 14 wirft er einen Rückblick auf die Ordination der beiden Missionare selbst bei Antritt ihrer ersten Missionsreise AG. 13, 2, setzt aber zunächst voraus, daß Milet deren Ausgangspunkt gewesen sei. Wie seltsam uns dies erscheinen mag, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß er dies in der ihm vorliegenden Bibelhs. gelesen hat. Denn er fügt sofort die Bemerkung hinzu: ἄλλο δὲ ἀντίγραφον εὗρον ἔχον ἀντὶ Μιλήτου Ἀντιόχειαν, ὃ καὶ πιθανώτερόν μοι μᾶλλον ἐφάνη (Cr. III, 240, 15 bis 23). Wo ihm Bedenken gegen die Richtigkeit eines überlieferten Textes auftauchen, sucht und vergleicht er eine andere Hs. und wählt — wenigstens in diesem Fall — die zweifellos richtige. Eine ungemeine Bibelkunde stellt ihm eine Menge von Parallelen aus beiden Testamenten zu jedem Text zur Verfügung. Häufig gibt er philologische und archäologische Erläuterungen zu einzelnen Wörtern sowohl zu theologisch und kirchlich bedeutungslosen (z. B. III, 317, 1—5; 374, 30; 384, 19—22; 386, 1), als zu solchen, denen eine derartige Bedeutung zukommt (II, 226, 27; III, 325, 14; 377, 26). Anderseits polemisiert er gegen philologische Wortklauberei, welche nicht die volkstümliche Ungenauigkeit des Ausdruckes in der Bibel berücksichtigt und dadurch zu allerlei Irrlehren Anlaß gibt (III, 386, 16—22; 377, 33 bis 378, 3). Er weiß seinen Homer zu zitieren und sachlich zu kritisieren (401, 19—32). Er wagt sich auch auf weit zurückliegende Gebiete der politischen Geschichte (384, 16—22) und mildert die Fehler, die er dabei macht, durch ein bescheidenes τάχα. Häufig trägt er zwei oder drei ihm möglich scheinende Deutungen vor (II, 137, 5 ff.; 138, 7; III, 306, 10—16; 325, 1) und spricht seine

Zustimmung zu einer derselben mit bescheidener Zurückhaltung aus, auch dies gelegentlich mit einem zweifelnden „vielleicht“. Ebenso zurückhaltend zeigt er sich in Sachen des biblischen Kanons und der damit zusammenhängenden Überlieferungen. Vgl. p. 378 in bezug auf Esther, Judith, Tobias; oder p. 207, 14 zu AG. 12, 12: *τάχα αὐτός ἐστι Μᾶρκος ὁ εὐαγγελιστής, δι' οὗ λέγουσιν ὅτι Πέτρος εὐαγγελίσατο· τὸ γὰρ Μάρκου εὐαγγέλιον Πέτρου λέγεται εἶναι* (cf. Tert. c. Marc. IV, 5). *πιθανὸς δὲ ὁ λόγος, ἐξ ὧν καὶ πρὸς αὐτὸν κατέμενον ὅ τε Πέτρος καὶ οἱ λοιποί.* Kurz, dieser Presbyter Amm. erweist sich in der großen Masse der ihm mit Sicherheit zuzuschreibenden Scholien als einen Gelehrten von Fach und einen besonnenen, alles ruhig abwägenden Exegeten. Es fehlt nicht an gewagten Allegorien, z. B. II, 194, 10; 243, 18; 306, 31; 326, 3—9; 396, 22—34; 408, 14—21; aber er trägt sie nicht wie Origenes, den er nur ein einziges Mal (III, 10, 17) in bezug auf eine archäologische Frage zur Bestätigung seiner eigenen, sehr richtigen Bemerkungen anführt, und zwar mit genauer Angabe des Fundortes (*ἐν τῷ ε' στρωματεῖ*), als den höheren oder tieferen Sinn neben dem historischen vor, sondern wo er sie anwendet, als die einzig wahre Deutung, bekundet aber auch bei dieser Gelegenheit seine Bescheidenheit durch ein voraufgeschicktes *τάχα* (10, 10). Daß sich die auffallenderen Fälle sämtlich in Cr. II, nicht in III finden, erklärt sich daraus, daß die AG. nach Inhalt und Schreibart viel weniger als das Ev. Joh. zu allegorischer Ausdeutung und Umdeutung Anlaß bot, und daß die Evv. viel früher und zu aller Zeit häufiger als die AG. ein Gegenstand homiletischer wie wissenschaftlicher Auslegung geworden sind. In beiden Kommentaren des Amm. überwiegt die grammatische und historisch-archäologische Behandlung des biblischen Textes.

(Fortsetzung folgt.)

Der Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochien in seiner Bedeutung für Luthers innere Entwicklung

Von Karl Holl

Luthers Galatervorlesung vom Jahr 1516/17, die uns Hans v. Schubert soeben in einer vornehmen Ausgabe bescheert hat[1], ist vielleicht für manchen eine Enttäuschung gewesen. Wer etwa gehofft hatte, hier Luthers vorreformatorische Gedanken in noch schärferer Fassung als in der ihr vorausgehenden Römervorlesung wiederzufinden, womöglich so, daß ein Vorgefühl des bevorstehenden Kampfes das Ganze durchwehte, der kann überall nur ein Versagen feststellen. Die Schuld trifft freilich nicht Luther, sondern den Zuhörer, dessen dürftiges Heft uns die Vorlesung allein überliefert. Der auch im übrigen nicht sonderlich fleißige Mann hat weder mit dem Kopf noch mit der Feder Luthers wie immer raschem Vortrag zu folgen vermocht. So sind uns nur Trümmerstücke des Reichtums erhalten geblieben, den Luther gewiß auch bei dieser Gelegenheit ausgebreitet hat.

Trotzdem möchte ich vor einer Unterschätzung der neuen Gabe warnen. Sie bringt nicht nur in einzelnen Fällen eigenartige, höchst eindrucksvolle Ausprägungen des aus dem Römerbrief bereits Bekannten; sie ermöglicht es namentlich, gewisse Entwicklungslinien bei Luther vollständiger als bisher zu verfolgen.

Als Beleg möchte ich Luthers Auffassung des Streits der beiden Apostel in Antiochien herausgreifen. Der Gegenstand hat Luther in seinen Werdejahren lebhaft beschäftigt. An ihm hat sich ebenso seine Anschauung von der Kirche mit gebildet, wie sich sein Verständnis der Geschichte und seine Auslegungskunst

---

1) Luthers Vorlesung über den Galaterbrief 1516/17. Zum ersten Male herausgegeben von Hans von Schubert. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. 5. Abhandlung, 1918.

daran schulte. Die Galatervorlesung stellt nach all diesen Seiten hin einen bedeutsamen Wendepunkt dar.

Die mittelalterliche Anschauung über jenen Streit war beherrscht von der berühmten Auseinandersetzung, die Augustin und Hieronymus seinerzeit darüber geführt hatten[1]. Hieronymus hatte den Zank der großen Apostel in ein bloßes Scheingefecht umgedeutet. Paulus hätte keinerlei sittliches Recht gehabt, Petrus einen Vorhalt zu machen, da er selbst in anderen Fällen ganz ebenso gehandelt habe[2]. Und Petrus hätte einer Belehrung durch ihn auch nicht bedurft; sei er es doch gewesen, der zuerst die Freiheit des Evangeliums verkündet habe[3]. Die Wechselrede zwischen ihnen in Gal. 2, 11 ff. war nur ein abgekartetes Spiel: nicht für Petrus bestimmt, sondern für die heidenchristlichen Gemeindeglieder, die das Verhalten des Petrus nicht richtig verstanden hatten[4]. Dafür berief sich Hieronymus insbesondere auf das secundum faciem = *κατὰ πρόσωπον* in Gal. 2, 11. Er faßte den Ausdruck im Sinn von „zum Schein" und fand so seine Zurechtlegung der Sache ganz unmittelbar durch den Text selbst bestätigt. Wichtiger noch war für ihn freilich der andere Grund, daß nur bei dieser Deutung weder Petrus noch Paulus zu nahe getreten würde[5].

Dem hatte Augustin lebhaft widersprochen. Seinem natürlichen Gefühl widerstrebte es von vornherein, die beiden Apostel

---

1) Vgl. dazu Fr. Overbeck, Über die Auffassung des Streites des Petrus mit Paulus in Antiochien bei den Kirchenvätern. Basel 1877.

2) Comment. in Gal. zu 2, 11 Migne 26, 339 B qua auctoritate, qua fronte audet hoc in Petro reprehendere qui circumcisionis apostolus erat, quod ipse apostolus gentium arguitur commisisse?

3) ep. 75 an Augustin c. 8 CSEL 34; 294, 4 ff. Goldbacher ante apostolum Paulum non ignorasse Petrum, immo principem huius fuisse decreti legem post evangelium non servandam.

4) Comment. in Gal. zu 2, 11 Migne 26, 338 D cum itaque vidisset apostolus Paulus periclitari gratiam Christi, nova bellator vetus usus est arte pugnandi, ut dispensationem Petri qua Iudaeos salvari cupiebat nova ipse contradictionis dispensatione corrigeret et resisteret ei in faciem: non arguens propositum, sed quasi in publico contradicens, ut ex eo quod Paulus eum arguens resistebat, hi qui crediderant ex gentibus servarentur.

5) Migne 26, 342 A quod si cui iste non placet sensus, quo nec Petrus peccasse nec Paulus procaciter ostenditur arguisse maiorem, debet exponere qua consequentia hoc Paulus in altero reprehendat quod ipse commisit.



miteinander vor der Gemeinde ein Lügenspiel aufführen zu lassen[1]. Und im vorliegenden Fall schien ihm dies um so unerträglicher, weil doch Paulus selbst Gal. 1, 20 in feierlichster Form seine Wahrhaftigkeit bekräftigt hatte. Rüttelte man an dieser Aussage, so wankte das Ansehen der ganzen heiligen Schrift[2]. Die Zurechtweisung des Petrus durch Paulus war also ernst gemeint. Wenn Paulus anderwärts ähnlich wie Petrus gehandelt hat, so bleibt doch der Unterschied bestehen, daß Petrus durch sein Verhalten in Antiochien nach 2, 14 die Heidenchristen zwang, sich ihrer Freiheit zu begeben, was Paulus nie tat[3]. Das war das Unrecht, um dessen willen Petrus den Tadel verdiente.

Der Gegensatz der beiden großen Lehrer ist in der alten Zeit weder zwischen ihnen selbst noch sonst irgendwo zum sachlichen Austrag gebracht worden. Erst das Mittelalter hat dies versucht. Zunächst wirkte hier freilich das einzigartige Ansehen, das Hieronymus als Ausleger genoß, so stark, daß dessen Auffassung entschieden überwog. Die glossa ordinaria stellt, nicht ungeschickt in der Form, die beiden Meinungen als Rede und Gegenrede einander gegenüber; jedoch so, daß Hieronymus dabei das letzte Wort behält.

Der Einfluß Augustins auf die Hochscholastik brachte indes auch in unserer Frage eine Wendung. Schon Thomas steht

1) ep. 28 an Hieronymus c. 4; S. 108, 11 ff. Goldbacher si enim mentiebatur apostolus Paulus cum apostolum Petrum obiurgans diceret . . (Gal. 2, 11) et recte illi videbatur Petrus fecisse, quem non recte fecisse et dixit et scripisit, ut quasi animos tumultuantium deleniret, quid respondebimus cum exsurrexerint perversi homines prohibentes nuptias, quos futuros ipse praenuntiavit, et dixerint totum illud quod idem apostolus de matrimoniorum iure firmando locutus est, propter homines qui dilectione coniugum tumultuari poterant fuisse mentitum.

2) ep. 40 an Hieronymus c. 3; S. 71, 12 ff. Goldbacher si enim ad scripturas sanctas admissa fuerint velut officiosa mendacia quid in eis remanebit auctoritatis . . . 72, 5 ubi enim hoc non potuerit (sc. den Einwand erheben, daß das nur eine Scheinbehauptung sei), si potuit in ea narratione, quam exorsus apostolus ait: quae autem scribo vobis, ecce coram deo, quia non mentior?

3) ep. 70 an Hieronymus c. 5; S. 74, 10 ff. Goldbacher quapropter non ideo Petrum emendavit, quod paternas traditiones observaret . . . sed quoniam gentes cogebat iudaizare . . . 75, 4 ita et ipse vere correctus est et Paulus vera narravit.



anders als die glossa. Er tritt Augustin darin bei, daß in der heiligen Schrift nichts Unwahres enthalten sein könne, und räumt daher ein, daß Petrus wirklich tadelnswert war[1]. Aber er mildert den darin liegenden Anstoß sofort, indem er die Sünde des Petrus für eine läßliche erklärt. Andernfalls müßte man ja das Undenkbare zugestehen, daß die Apostel noch nach der Verleihung des heiligen Geistes eine Todsünde hätten begehen können[2]. Nicolaus von Lyra lieferte dafür die umfassende Einzelbegründung. Bei ihm erst findet der Gesamtzusammenhang der Stelle die gebührende Berücksichtigung. Er erkennt deutlich, daß die Schilderung des Zusammenstoßes mit Petrus den Höhepunkt des schon mit 1, 11 ff. einsetzenden Berichts bildet. In Form eines regelrechten Schlusses arbeitet er den Sinn des Ganzen heraus: es kommt Paulus darauf an, durch die vorgeführte Tatsachenreihe die Echtheit und die Vollkommenheit seines Evangeliums zu erweisen. Damit hat Nikolaus es von vornherein sichergestellt, daß der Handel zwischen beiden Aposteln ernst zu nehmen ist. Petrus hat wirklich gefehlt; er hat das Maß der Rücksicht auf die Judenchristen überschritten, so daß für die Heidenchristen daraus ein Ärgernis entstand[3]. Aber mit Thomas bleibt auch Nicolaus dabei stehen, daß die von Petrus begangene Sünde nur eine läßliche gewesen sei[4].

1) comment. in Gal. (Antwerpen 1592 S. 138 v) si ergo nefas est dicere in scriptura sacra aliquod falsum contineri, non erit fas dicere Petrum reprehensibilem non fuisse. et propter hoc verior est opinio et sententia Augustini quia cum dictis apostoli magis concordat.

2) ebda S. 138 dicendum quod post gratiam spiritus sancti nullo modo peccaverunt mortaliter apostoli ..., peccaverunt tamen venialiter et hoc fuit eis ex fragilitate humana.

3) Biblia cum glossa ordinaria. Sexta pars. Basileae 1498 m 3 dicendum quod non peccavit ex facto, quod erat sibi licitum, ut dictum est, sed ex modo faciendi, quia in hoc nimiam diligentiam adhibebat ne iudeos offenderet: itaque ex hoc sequebatur scandalum gentilium in tantum quod aliqui inducebantur ad credendum quod talis abstinentia ciborum in lege prohibitorum esset necessaria ad salutem. et propter hoc Paulus qui erat gentilium apostolus ipsum publice reprehendit.

4) ib. Petrus audito periculo gentilium sibi acquievit; propter quod licet peccaverit in modo observandi, propter quod vere reprehensibilis fuit ut scribit hic Paulus in scriptura cattolica in qua nihil est falsum, fuit tamen peccatum veniale, quod bene fuit post confirmationem spiritus sancti in apostolis. unde dicit Johannes 1. canonica 1. cap. Si dixerimus etc.

Diese Auffassung war am Ende des Mittelalters allgemein durchgedrungen. Luthers Galatervorlesung bringt uns die förmliche Bestätigung, daß Hieronymus jetzt überall in den Schulen preisgegeben werde[1].

Mit einiger Überraschung sieht man nun, daß die Vorläufer der neuen Zeit in diesem Punkt eher wieder einen Rückschritt bedeuten. Faber Stapulensis wäre vermöge seines tieferen Verständnisses des paulinischen Evangeliums wohl befähigt gewesen, noch mehr ins Innere des Streits einzudringen. Er tritt auch bei der Auslegung von Gal. 2, 11ff. in der Hauptsache Augustin bei. Aber es paßt ihm nicht, sich in den gelehrten Streit zwischen Augustin und Hieronymus im einzelnen zu mischen. Solche Zwistigkeiten tragen nichts zur Erbauung bei; sie stammen aus dem Fleisch; man muß vielmehr nach dem geistlichen Verständnis streben, das immer nur Eintracht sucht[2].

Dagegen rückt Erasmus in seinen Annotationes entschieden von Augustin ab. Die Seelenverwandtschaft, die ihn mit Hieronymus verband, stimmte ihn von Haus aus für dessen Auslegung günstig, und eine simulatio, wie sie Hieronymus den beiden Aposteln unterschob, entsprach seinen eigenen Grundsätzen zu gut, als daß er sie nicht hätte verteidigen mögen. So mißbilligt er den Ausdruck Lüge, auf den Augustin die Frage zugespitzt hatte[3], und trägt dann die Deutung des Hieronymus mit offenkundiger persönlicher Zustimmung vor[4].

1) S. 10, 25ff. Schubert: non egit male Petrus edendo nec abstinendo, sed simulando. Idcirco beatus Jeronimus scribens Paulum similia fecisse ac per hoc vere non potuisse reprehendere Petrum merito non tenetur.

2) Epistolae divi Pauli apostoli cum commentariis. Paris 1512. S. 155 tales dissensiones nullos oblectant et prorsus nullos aedificant ... quare semper nitendum est ad intelligentiam spiritus, quae concordiam facit et nusquam dissensionem, et discedendum ab ea quae est carnis, quae et discordiam et facit et amat.

3) Novum testamentum ... cum annotationibus. Basileae 1516. S. 512 hinc nata est illa magnifica de mendacio inter illos disputatio, cum hic nullum sit mendacium, quod oratione committitur, sed dissimulatio tantum et simulatio facti.

4) ib. Paulus ... opposuit acrem obiurgationem, sed secundum faciem h. e. in speciem et per simulationem, non quod crederet Petrum peccasse sua dissimulatione, sed quod videret id quod in suae gentis remedium fecerat



So lagen die Dinge, als Luther eingriff. Er ist zum ersten Mal in der Römervorlesung auf unsern Gegenstand zu reden gekommen. Schon damals handelte es sich für ihn dabei nicht nur um eine Gelehrtenfrage. Es war ihm bereits klar geworden, daß der Kampf des Paulus gegen das Gesetz auch für die Gegenwart Bedeutung hatte[1]. Wenn Paulus den Christen von jedem Gesetz freisprach, so waren die kirchlichen Zeremonien, die Fülle der Dekretalen und der Gesetze, die Mönchsgelübde jedenfalls nicht heilsnotwendig, sondern — wenn in knechtischer Gesinnung übernommen — vielmehr schädlich. Der Christ kann das alles auf sich nehmen, aus innerer Freiheit, aus Liebe zu den Schwachen; aber es ist Aberglaube wenn einer meint, um seines Seelenheils willen das tun zu müssen.

Von da aus gewann für ihn der Streit der beiden Apostel ein lebendiges Antlitz. Wenn er nun mit Augustin die Verfehlung des Petrus darin fand, daß er die Heiden zwingen wollte, jüdisch zu leben, so sah er hier heilige Grundsätze des Christlich-Sittlichen verletzt. Petrus hat die Heiden zu dem schwerwiegenden Irrtum verleitet, als ob die Befolgung eines Gesetzes heilsnotwendig wäre[2].

Deshalb lautet sein Urteil über das Verhalten des Petrus schärfer, als es seit Thomas üblich war. Er unterstreicht den Ausdruck des Paulus Gal. 2, 11, daß Petrus und die von ihm Verleiteten „nicht der Wahrheit des Evangeliums gemäß" wandelten. Es handelte sich also nicht nur um einen Verstoß in einem Außenpunkt, sondern um das Evangelium selbst und um

---

Petrus, in gentium perniciem vergere, quarum curam agebat Paulus. — Entsprechend zu κατεγνωσμένος 2, 11 i. e. quoniam reprehensus erat et damnatus ab iis qui male de illo iudicabant, etiamsi reprehensibilis non erat.

1) Vgl. Näheres in meiner Abhandlung „Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff" (Festschrift für Dietrich Schäfer, 1915), S. 435.

2) II, 316, 7 ff. Ficker (Luthers Vorlesung über den Römerbrief, 1908) et id ipsum (sc. daß im N. Test. alles frei und nichts notwendig ist) patet ex Gal. 2, ubi ad Petrum dixit: „Quare tu cogis gentes iudaisare?" q. d. cogis eos i. e. facis quod illi putant necessarium esse ad salutem ut a cibis gentium abstineant. Vgl. noch sofort nachher 316, 13 cessante itaque ista infirmitate fidei et superstitiosa opinione licitum est etiam universam legem, immo omnia servare secundum uniuscuiusque votum. sic enim ecclesia primitiva diu permissa fuit Iudaicis ceremoniis uti, de qua re b. Augustinus cum b. Hieronymo longam habet controversiam epist. 8. 9. 10 et 19.

das Heil der Seelen. Dann aber war die Sünde des Petrus ganz gewiß eine Todsünde[1]. Der Einwand, daß Petrus nach der Verleihung des heiligen Geistes keine Todsünde mehr begangen haben könne, schreckt Luther nicht. Er entnimmt aus dem „Fall“ des Petrus nur eine Bestätigung seines Satzes, daß selbst die schwerste Todsünde die ewige Gnade Gottes nicht aufzuheben vermöge.

Die Galatervorlesung gab ihm Gelegenheit, seinen Standpunkt noch näher darzulegen. In ständiger, häufig freilich nur stillschweigender Auseinandersetzung mit Augustin und Hieronymus, die er beide aus erster Hand kennt, weist Luther nach, daß es sich bei Petrus um ein wirkliches Heucheln, d. h. um ein Tun wider besseres Wissen handelte[2]. Der Umstand, daß Luther wie seine ganze Zeit das Petrusbild der Akta ohne weiteres in die Schilderung des Galaterbriefes einträgt, macht ihn nur noch zuversichtlicher bei seiner Behauptung. Gut schlägt er auch die Schulmeistereien des Hieronymus und Erasmus zurück, die beide meinten Wert darauf legen zu müssen, daß es in Gal. 2, 11 *κατεγνωσμένος* d. h. reprehensus und nicht reprehensibilis hieße. Petrus hat sich so verhalten, daß er, mindestens von den Schwachen, mit Recht getadelt werden konnte[3]. Darauf kommt es allein an.

---

1) II, 159, 2ff. Ficker nam et b. Petrus post missionem spiritus sancti peccavit in simulatione ut Gal. 2, que certissime fuit peccatum mortale, quia contra evangelium et salutem anime, cum apostolus ibidem expresse dicat, quod non secundum veritatem evangelii ageret.

2) 10, 12 Schubert licet ipse aliter sentiret ac vellet 10, 25 non egit male Petrus edendo nec abstinendo, sed simulando. idcirco beatus Jeronimus scribens Paulum similia fecisse ac per hoc vere non potuisse reprehendere Petrum merito non tenetur. licet enim uterque similia facerent, nunquam tamen Paulus simulabat, in quo Petrum reprehenderet 10, 19 reprehensio non simulata.

3) 41, 8 sed et illud quod <Petrus> in greco „repehensus“ habetur et non „reprehensibilis“, nihil facit, nam hoc ipso reprehensibilis erat quod ita egit, ut ab infirmis reprehenderetur. (Die Einfügung <Petrus> durch v. Schubert vermag ich nicht zu billigen; in greco habetur heißt „im Griechischen hat man d. h. im Griechischen steht“. Ebenso sind 6, 25 quod aliter quam a deo acceperit <predicet> und 8, 7 apostolus enim non dubitabat se fructuose <non> currere, ideo propter alios dicit die Einschaltungen irrig. Im ersten Fall ist zu übersetzen: daß er das Evangelium anders d. h. anderswoher als unmittelbar von Gott empfangen habe. Im zweiten Fall will Luther gerade betonen, daß Paulus selbst nicht an der Frucht seiner Wirksamkeit zweifelte;



Sein Fehler bestand jedoch nicht darin, daß er das eine Mal heidnisch, das andere Mal jüdisch lebte. Das hat auch Paulus getan. Aber der Unterschied ist, daß Paulus immer mit offener Stirn vorging[1]. Dadurch wurde deutlich, daß er dem Gesetz nur den Schwachen zu lieb, in voller innerer Freiheit sich anbequemte, während im Fall des Petrus die Meinung entstehen mußte, als ob das Gesetz heilsnotwendig wäre. Daher war dessen Verhalten ein Ärgernis; ja mehr noch: eine Verleugnung Christi und der Wahrheit des Evangeliums[2].

Aber so sicher Luther die Bedeutung des Streites für die Frage nach der Freiheit eines Christenmenschen erkannt hat, seine Aufmerksamkeit blieb damals doch noch ganz auf diesen einen Punkt beschränkt. Wohl bemerkte er schon in der Galatervorlesung auch Dinge, die zu Folgerungen hinsichtlich des Kirchenbegriffs Anlaß geben konnten. Er faßt den Grundgedanken der beiden ersten Kapitel scharf: Paulus gehe hier darauf aus, die Unabhängigkeit seines Evangeliums und seine Ebenbürtigkeit mit den Uraposteln nachzuweisen (3, 28). Mit feinem Gehör für die Untertöne[3] nimmt er wahr, wie Paulus unablässig, auch zwischen den Zeilen, die Vorstellung bekämpft, als ob er irgend etwas von Menschen gelernt hätte. Auch einzelne Ausdrücke, auf die er später Gewicht legte, hat er damals bereits richtig verstanden; so namentlich das

---

die mit dem μήπως εἰς κενὸν τρέχω ausgedrückte Unsicherheit könne sich darum nur auf die (irrige) Meinung anderer beziehen.

1) 40, 21 ff. non enim Paulus Petrum reprehendit quod gentiliter viveret et rursum Judaice viveret, ut vult beatus Jeronimus; tunc enim vere se ipsum reprehenderet aut simularet. non enim dicit „quare tu gentiliter vivis" nec dicit „quare ad iudaismum reverteris", sed „quare cogis gentes iudaisare"? ... si ergo Petrus recta fronte utrumque fecisset, non fuisset reprehendendus a Paulo, vgl. 38, 15 tota vis huius controversiae consistit non in operibus legis precise, sed in necessitate et liberalitate operum legis 38, 25 iudaisare non erat malum, sed cogi, tanquam ad salutem necessarium sit.

2) 41, 11 cum periculo evangelii et gratie. ideo propter scandalum fuerat reprehensibilis 38, 24 hoc est Christum negare et ostentui habere et, ut infra dixit, Christum ministrum peccati facere.

3) Auch sonst bewährt sich Luthers feines Sprachgefühl; so bei Gal. 1, 16 in der Deutung des εὐθέως (37, 18), bei 2, 10 in der des μόνον (9, 31). Luther hätte im Grund schon damals nicht nötig gehabt, Hieronymus und Erasmus in sprachlichen Dingen so hoch über sich zu stellen.

ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον ὁ θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει (39, 13ff. und 41, 12ff.). Er stimmt hier Hieronymus gegen Augustin bei, sofern mit diesen Worten nicht etwa auf die Unwürdigkeit, sondern vielmehr auf einen (vermeintlichen) Vorzug der Urapostel angespielt werde. Aber er denkt nicht daran, daraus weitertragende Schlüsse zu ziehen. So liefert die Galatervorlesung den abschließenden Beweis, wie fern es Luther noch im Frühjahr 1517 lag, umstürzlerische Absichten in der Kirche zu verfolgen.

Anders standen die Dinge, als Luther an der Wende des Jahres 1518/19 daran ging, seine Vorlesung zu einem richtigen Kommentar über den Galaterbrief auszuarbeiten. In der Zwischenzeit war aus dem Ablaßstreit ein Streit mit der Kurie geworden. Luther hat sich in das Evangelium auch von der Seite her vertieft, ob eine abgestufte, auf ihr göttliches Recht pochende Hierarchie zu der Art des Evangeliums passe. Es beginnt ihm zu dämmern, daß das Papsttum nicht göttliche Stiftung, sondern etwas von Menschen Gesetztes, geschichtlich Erwachsenes ist[1]. Nun traten ihm die in den beiden ersten Kapiteln des Galaterbriefes berichteten Tatsachen in ein ganz neues Licht. Sie werden ihm zu Angriffswaffen gegen Rom.

Auf den ersten Blick wirkt es verblüffend, daß Luther es diesmal dahingestellt sein läßt, ob Petrus mit seiner Heuchelei in Antiochien eine Todsünde begangen hätte[2], während er sich doch im Römerbrief so entschieden dafür ausgesprochen hatte.

Aber das scheinbare Zurückweichen bedeutet nicht, daß Luther jetzt den Fall milder beurteilte. Es hat sich ihm nur der Gesichtspunkt verschoben, unter dem er ihn betrachtet wissen wollte. Wie weit Petrus damit sich für sich selbst vor Gott schuldig gemacht habe, ist Luther jetzt gleichgültig geworden. Im Vordergrund steht ihm die Frage, was dieser Fehltritt für Petrus als Amtsträger, als Apostel und Verkündiger des Evangeliums zu besagen habe. Hierüber stellt er zunächst noch einmal mit aller Bestimmtheit fest, daß das von Petrus begangene Ärgernis nicht auf dem

1) Das Nähere hierüber vgl. in meiner Abhandlung „Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff" (Festschrift für Dietrich Schäfer, 1915) S. 443ff.

2) WA II, 485, 30 Porro, an Petrus in hoc peccaverit (ut vocant) mortaliter, viderint alii.



Gebiet der Sittlichkeit, sondern auf dem des Glaubens und der ewigen Verdammnis liege[1]. Petrus hat nach dem ausdrücklichen Wort des Paulus die Wahrheit des Evangeliums verlassen; noch deutlicher: er hat sich des Unglaubens schuldig gemacht[2].

Aber nun zögert Luther auch nicht mehr, daraus die in der Sache liegenden Folgerungen zu ziehen. Demnach stand es damals in Antiochien so, daß nicht Petrus, sondern Paulus die Wahrheit des Evangeliums vertrat. Paulus hat den Petrus berichtigt. Also hat er sich ohne Frage dem Petrus nicht nur ebenbürtig, sondern überlegen bewiesen[3].

Und weiter: wenn Paulus im Zusammenhang damit das Wort spricht, daß Gott die Person des Menschen nicht ansehe, so schlägt auch dies eine Bresche in das Papsttum. Denn dann ist es ein Irrtum, daß die Einheit der Kirche mit der Person eines bestimmten Menschen und mit dessen überragender Befugnis verknüpft sei[4].

Aber schon die ganze Schilderung von Gal. 1, 11 an las Luther nun mit anderen Augen. Das künstlich von der katholischen Dogmatik hergestellte Bild des apostolischen Zeitalters beginnt sich ihm unter diesem Eindruck aufzulösen[5]. Es ist noch wenig, daß ihm die Legenden von dem 12jährigen Aufenthalt der Apostel in Jerusalem und von ihrem Auszug im 13. Jahr zergehen[6]. Wie konnte das sein, wenn Paulus im 14. Jahr nach seiner Be-

1) WA II, 485, 31 ff. hoc scio, quod ii, qui tali simulatione cogebantur ad Judaismum, nisi fuissent per Paulum reducti, periissent, quia non in fide Christi, sed in operibus legis iustificari coeperunt. ideo Petrus cum caeteris praebuit efficax scandalum non morum, sed fidei et aeternae damnationis.

2) WA II, 485, 35 conqueritur enim (sc. Paulus) evangelii veritatem fuisse desertam. at veritatem evangelii non sequi, iam infidelitatis crimen est. vgl. 447, 18 sanctus Petrus toties lapsus est et semel post acceptum spiritum gravissimo animorum periculo erravit.

3) WA II, 488, 15 et ipse Petrus per eam (sc. doctrinam Pauli) correctus... in qua re nimirum Paulus superiorem se Petro ostendit.

4) WA II, 488, 22 quasi unitas ecclesiae sita sit in persona hominis et potestate praecellente.

5) Einmal ist Luther nahe daran, auch einen Widerspruch zwischen den Akta und dem Galaterbrief zu bemerken. WA II, 473, 13 ff. hoc vide quod Lucas Act. 9 scribit Paulum ... a Barnaba ductum ad apostolos et cum illis egressum et ingressum etc, cum hic fateatur, se neminem apostolorum vidisse nisi Petrum et Jacobum.

6) WA II, 473, 6 ff.. 476, 31 ff.

kehrung mindestens noch den Petrus, Jakobus und Johannes in Jerusalem antraf? Tiefer griff die Wahrnehmung, daß Paulus jedenfalls nicht von Petrus zum Evangelisten gemacht, sondern dies längst gewesen sei, ehe er den Petrus kennen lernte[1]. Und selbst bezüglich der Stellung des Petrus in Jerusalem regt sich ein Zweifel. Luther bemerkt, daß in 2, 9 entgegen dem zu Erwartenden Jakobus dem Petrus vorangestellt werde[2]. Umgekehrt ist es ihm wieder auffällig, daß in 2, 7 nur Petrus als Missionar für die aus der Beschneidung genannt wird[3]. Aus alledem ergibt sich für Luther, daß also in der Apostelzeit überhaupt noch kein Streit über den Vorrang von Kirchen und einzelnen Bischöfen geherrscht hätte. Vielmehr hätten sich Petrus, Jakobus, Johannes einerseits, Paulus und Barnabas anderseits in ihrem Verkehr stets als Genossen und Gleichberechtigte betrachtet[4].

Den Erwerb dieser neuen Durcharbeitung des Galaterbriefes hat Luther gleich darauf in der Resolutio super propositione XIII de potestate papae straff zusammengefaßt. Hier wird nun überall die gegen das Papsttum gerichtete Spitze scharf herausgekehrt. Die sicheren Tatsachen, die der Galaterbrief an die Hand gibt, dienen ihm als Hebel, um namentlich die katholische Verwertung von Matth. 16, 18 ff. und Joh. 21, 16 f. zu stürzen.

Er leitet aus ihnen zunächst das Allgemeine ab, daß Petrus jedenfalls nicht in dem seit Innocenz I. und Leo I. angenommenen Sinn princeps apostolorum gewesen ist. Petrus war kein Vorgesetzter der anderen Apostel. Er hat keinen von ihnen gesendet. Paulus hat seine Selbständigkeit auch ihm gegenüber aufs Nachdrücklichste gewahrt[5].

---

1) WA II, 472, 23. 2) WA II, 482, 1 ff.
3) WA II, 483, 27 ff. 4) WA II, 481, 29 ff.
5) WA II, 194, 24 ff. certissimum est a Petro nullum apostolorum esse vel creatum vel missum, quare nec verum nec possibile est, Petro omnes oves esse commissas, sed generali sententia omnibus dictum „pasce oves meas". Non enim dicit „omnes", sicut ad omnes apostolos dicit: ite in orbem universum et docete omnes gentes. verum ego non possum satis admirari quod tot ac tanti viri contra tam expressas scripturas tam evidentem experientiam omnes oves Petro arrogant, qui tamen unanimiter confiteri coguntur, singulos apostolos in suas sortes esse missos et Paulum de coelo in apostolatum gentium vocatum. in quibus omnibus quomodo Petrum adhuc

Ja, aus Gal. 2, 7 ließe sich folgern, daß das in der ältesten Gemeinde anerkannte Recht des Petrus, weit entfernt, ein universales zu sein, sich nur über ein begrenztes Gebiet erstreckte. Denn nach dem strengen Wortlaut des dort berichteten Vertrags wird ihm bloß das Werk an den Beschnittenen zugeteilt[1].

Aber selbst in Jerusalem war seine Stellung nicht die eines Herrn und Gebieters. Die Reihenfolge, in der Paulus Gal. 2, 9 die führenden Männer aufzählt, bestätigt es, daß dort vielmehr Jakobus der maßgebende Mann war. Mit einem Primat des Petrus ist das schlechterdings nicht zu reimen[2]. Zudem, wenn der Primat als gottgewollte Form der Kirche an Rom gebunden wäre, so dürfte die Urgemeinde überhaupt nicht als Kirche gelten. Denn nach dem Ausweis des Galaterbriefes ist Petrus noch im 18. Jahr nach der Bekehrung des Paulus in Jerusalem gewesen, ohne bis dahin Rom auch nur gesehen zu haben[3].

Den wuchtigsten Stoß vermochte Luther aber mit Gal. 2, 11 ff. zu führen. Mit dieser Stelle zerbrach er den Glauben an eine päpstliche Unfehlbarkeit. Denn hier lag eine zweifelsfreie Tatsache vor, daß Petrus im bestimmten Fall geirrt habe. Zugleich aber gewann Luther von da aus eine Stütze für das allgemeine

---

omnium pastorem asserere audemus? qui nullum illorum misit, praesertim Paulum, ut ad Gala. 1 multis verbis contendit.

1) WA II, 195, 10 quod ex apostolo Paulo Gala. 2 probo, ubi Petrum vocat apostolum circumcisionis et se apostolum gentium. ergo si quis pertinax esset, nulla vi possit cogi hoc verbo Christi aliud intelligi quam pasturam ovium, quae fuerunt ex circumcisione, aut si extenditur ad Rhomanum pontificem, iam nec prohiberi potest, quia ad omnes pertineat et extendi pari negotio ad omnes queat.

2) WA II, 235, 16 si enim iuris divini erat primatus Petri, impiissime fecit una cum Joanne et Jacobo, quod minorem Jacobum sibi episcopum praetulerunt in ecclesia Hierosolymitana, cuius omnes erant membra: unde et Paulus Gal. 2 Jacobum praefert Petro in censendis columnis ecclesiae.

3) WA II, 190, 28 ff. primum sequitur, quod ecclesia primitiva apostolorum non fuit ecclesia, quia Petrus (ut solidis probem argumentis) anno decimooctavo adhuc fuit Hierosolymis necdum viderat Rhomam, quod ex Paulo ad Galatas clarum fit. (Folgt Gal. 1, 17 f. und Gal. 2, 1).. non ergo supra petram, id est potestatem Rhomanae ecclesiae sicut decreta quaedam exponunt, sed supra fidem a Petro sub totius ecclesiae persona confessam aedificata est, cum et universalis et Catholica ecclesia tanto tempore ante Rhomanam ecclesiam fuerit.

Priestertum. Wie Petrus damals von Paulus vor der Gemeinde zurechtgewiesen wurde, so ist auch der Papst schuldig, für sein Handeln Rechenschaft zu geben und unter Umständen durch ein Gemeindeglied sich eines Besseren belehren zu lassen[1].

So ausgerüstet trat Luther auf der Leipziger Disputation Eck gegenüber. Er hatte dort die im Vergleich mit dem bisherigen noch schwerere Kunst zu bewähren, sich das klar Erfaßte nicht wieder durch einen gewandten Gegner verdunkeln zu lassen. Und Luther hat sich auch dieser Aufgabe gewachsen gezeigt. Denn er ist auf der Leipziger Disputation der tatsächlich Überlegene gewesen. Schon um dies gegenüber einem weitverbreiteten, anders lautenden Urteil zu bekräftigen, verlohnt es sich, dem Gang der Auseinandersetzung im einzelnen zu folgen. Die Angaben des Galaterbriefes sind ja längst nicht alles, was Luther vorzubringen wußte. Aber ihre Behandlung auf der Leipziger Disputation wirft doch auf das Verhalten der beiden Gegner und das Maß ihrer wirklichen Kräfte ein schlagendes Licht.

Nur flüchtig hat Luther die Tatsache berührt, daß es nach dem Galaterbrief mindestens 20 Jahre lang eine Kirche Christi gab, bevor Petrus die römische Gemeinde gründete[2]. Eck hat diesen Hinweis klüglich umgangen, und Luther versäumt nicht, es ihm vorzuhalten[3]. Immerhin kommt auch er selbst im folgenden nicht mehr auf diesen Beweisgrund zurück.

---

1) WA II, 235, 29 Gala. 2 Antiochiae Petrus a Paulo reprehendebatur, in quo patet rhomanum pontificem subesse cuilibet melius sentienti nec ideo verum esse aut bonum, quia ipse sic dicit aut facit, sed rationem reddere tenetur, immo non semper potest reddere, sed cum Petro aliquando errat.

2) WA II, 276, 5ff. nam si etiam insaniant omnes adulatores Romani pontificis, negare non possunt, ecclesiam Christi fuisse 20 annos fundatam, coronatam per multam orbis terrarum partem, antequam Romana ecclesia fieret ex Petro, ut clarissime patet ex epistola ad Galatas, ubi scribit Paulus se post tres annos venisse ad Petrum, deinde post quattuordecim annos iterum ascendisse ad Petrum. qui si conferantur, invenientur ferme decem et octo anni post ascensionem Christi, quando Petrus adhuc erat Hierosolimis, ut taceam annos quibus sedit Antiochiae, ut non possit dici ecclesiam Romanam esse primam et caput iure divino.

3) WA II, 285, 27 tamen adhuc concludit (quod egregius doctor satis callide tacuit), quod ecclesia Christi 20 annos ad minus fuit, antequam Romana ecclesia nasceretur.

Denn viel wichtiger war ihm jetzt die Zwischenbemerkung in Gal. 2, 6 ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι — ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει · πρόσωπον ὁ θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει. Luther zieht sie zunächst nur als Stütze für seine Verwertung von 1. Cor. 3, 5 bei, um durch sie vollends deutlich zu machen, daß weder der Primat noch die Person des Petrus zum Wesen der Kirche Christi gehören könne[1]. Wieder hat Eck zu entschlüpfen versucht. Er greift zu dem Auskunftsmittel, die Stelle in seiner Antwort zwar zu streifen, aber sich einer Deutung zu entziehen[2]. Indes Luther ließ nicht locker. Er wiederholt seinen Satz in noch schärferer Zuspitzung: wenn der Primat des Petrus sich auf göttliches Recht gründete, so wäre die Behauptung des Paulus, daß es vor Gott keinerlei Vorrang einer Person gebe, nichts anderes als eine Lüge[3]. Als Eck auch diesmal darüber schwieg, steigerte er noch seine Ausdrücke: Gehört der Primat des Petrus zum Wesen der Kirche, so war der Satz des Paulus gottlos, ja gotteslästerlich. Denn es ist gottlos, etwas für gleichgültig zu erklären, was Gott bestimmt festgesetzt und damit unter der Strafe der ewigen Verdammnis vorgeschrieben hat[4].

---

1) WA II, 271, 19ff. quomodo et ad Galatas 2, cum titulo prestantie Petri et aliorum apostolorum Galate essent seducti, audet et dicit: qui videbantur, quales aliquando fuerint i. e. quam magni, nihil mea refert. deus enim personam hominis non accipit, quasi diceret „sive Petrus vel quicunque apostolus primus vel ultimus sit, nihil ad rem“. ... stat ergo quod primatus iste seu persona nihil pertineat ad ecclesiam, de iure divino saltem.

2) WA II, 273, 7 quod vero tantum ponderis et presidii locat in ordinatione apostolorum, scio quod Paulus ingenue scripsit, postquam ascenderit Hierosolymam, nihil se recepisse ab iis, qui videbantur aliquid esse. verum si nervus iste tam invincibiliter Eccium ligare debet, utatur eo, cum copiam opponendi habuerit.

3) WA II, 289, 37ff. similiter illud Gala. 2, ubi dixit Paulus qui videbantur (loquitur de Petro, Jacobo et Johanne), quales aliquando fuerint, nihil mea refert, deus enim personam hominis non accipit. ibi Paulus evidentissime dicit, Petri magnitudinem et qualitatem nihil referre nec eam accipi a deo. si autem est de iure divino, certissimum est Paulum hic mentiri: nam quod ius divinum est, omnino accipitur a deo et multum refert. ideoque ista auctoritas Pauli cogit, primitatem unius hominis episcopi non esse de iure divino.

4) WA II, 304, 9ff. confirmatur per illud Gala. 2, ubi simili contentione seducti Galate propter primitatem Petri commendatam Paulum et doctrinam eius velut indigniorem reliquerunt. contraque longo textu probat,

Nun erst bequemte sich Eck dazu, wenigstens mit ein paar Bemerkungen auf die Sache einzugehen. Gegenüber Luthers Nachweis, daß Paulus sich von Petrus unabhängig, ja ihm ebenbürtig gefühlt habe, wollte er sich mit der Unterscheidung von apostolatus und potestas regiminis helfen[1]. Zur Entkräftung von Gal. 2, 6 trug er (ohne den Namen zu nennen) die augustinische Zurechtlegung der Stelle vor: das *ὁποῖοί ποτε ἦσαν* meine, daß Petrus, Jakobus und Johannes vor ihrer Berufung Laien und ungelehrte Leute gewesen seien. So verstehe sich auch der Satz: „vor Gott gilt kein Ansehen der Person"[2].

Mit Recht hat Luther darauf erwidert, daß diese drei Worte doch wahrlich nicht genügten[3]. Als Eck dann, anstatt sich nun gründlicher zu verteidigen, vielmehr nur die apokryphe epistola de transitu apostolorum zur weiteren Verstärkung seines Standpunktes beizubringen wußte[4], stellte er nachdrücklich fest, daß sein Beweisgrund aus Gal. 2, 6 von Eck überhaupt noch nicht berührt, geschweige widerlegt sei[5]. Und, wie um Eck zu zeigen, daß er selbst noch reichlich andern Stoff aus dem Galaterbrief besäße, zog er nun auch den Vertrag in Jerusalem bei. Übrigens mit anerkennenswerter, fast zu weitgehender Bescheidung. Er will auch jetzt in der Hitze des Gefechts nur so viel behaupten, daß sich bei ganz strenger Auslegung daraus die Möglichkeit ergebe, den Apostolat des Petrus auf die aus der Beschneidung zu beschränken[6].

---

nihil ad rem pertinere Petri maiestatem vel aliorum apostolorum dicens se neque ab homine neque per hominem esse missum ad eos, nec vidisse quidem Petrum nec didicisse ab eo, sed omnia sine Petro habuisse et tradidisse. si ergo auctoritas Petri fuit necessaria et ius divinum, erit Paulus in hoc loco manifeste impius et blasphemus, ut qui nolit etiam a deo per hominem mitti videri et prorsus reiicit auctoritatem Petri. tertio et infra clarius, ubi dicit: mihi qui videbantur nihil contulerunt, et: quales aliquando fuerint, nihil mea refert. deus enim personam hominis non accipit. Ecce hic clare dicit, quod qualitas Petri et aliorum apostolorum nihil sua referat, quod esset impiissimum dicere, si qualitas Petri iure divino fuisset servanda. eadem impietate diceret: „deus personam hominis non accipit", cum ius divinum et ea quae sunt iuris divini etiam sub eterna maledictionis pena precipiat. quare videtur primatus iste et maiestas vel quocunque nomine censetur Petri persona seu qualitas non statui iure divino.

1) WA II, 305, 15ff. 2) WA II, 305, 26ff. 3) WA II, 311, 1ff.
4) WA II, 312, 16ff. 5) WA II, 314, 6ff. 6) WA II, 314, 24ff.

Bezeichnenderweise griff Eck daraufhin zum Bluff als letztem Auskunftsmittel. Er versicherte keck, daß seine Deutung von Gal. 2, 6 sich auf Ambrosius und Hieronymus stütze[1]. Angesichts der Tatsache, daß Luther für seine Galatervorlesung die altkirchliche Auslegung sorgfältig durchgearbeitet hatte, war das nicht nur dreist, sondern zugleich stark unbesonnen. Denn Luther konnte ihn sofort dahin berichtigen, daß der gepriesene Hieronymus vielmehr umgekehrt ebenso wie er selbst das *ὁποῖοί ποτε ἦσαν* von einem (vermeintlichen) Vorzug der Urapostel verstehe[2]. Damit behielt er in dieser Frage das letzte Wort.

Viel kürzer, aber um so eindrucksvoller verlief die Auseinandersetzung über den Apostelstreit in Antiochien. Luther hat ihn erst verwertet, als der Kampf um die Bedeutung von Matth. 16, 18ff. bereits eine gewisse Höhe erreicht hatte. Knapp und scharf hebt er die Tragweite hervor. Petrus hat sich damals gegen den Glauben vergangen; ein Verstoß, der um so schwerer ins Gewicht fiel, weil er nach der Verleihung des heiligen Geistes erfolgte. Bei Paulus, der ihn widerlegt, war in diesem Fall der rechte Glaube, bei Petrus war die Wahrheit des Evangeliums verletzt[3]. Also kann Petrus nicht der Fels sein, auf dem die Kirche ruht. Sonst wäre sie damals mit ihm gestürzt.

Eck suchte sich dieser Schlußfolgerung durch seinen gewohnten Kniff zu entwinden. Er unterschob seinem Gegner zunächst die von Luther vermiedene Behauptung, daß Petrus damals in eine Todsünde gefallen sei, um darauf gestützt, anzudeuten, daß Luther sich der hussitischen Ketzerei schuldig mache. Denn so müßte man es verstehen, wenn nach Luther das Begehen einer Todsünde das Primatialrecht des Petrus aufheben sollte[4].

---

1) WA II, 316, 29ff.

2) WA II, 320, 8ff. Hieronymus enim melius de magnifica qualitate Paulum interpretatur, qua pseudoapostoli ad Galatas tanquam ab auctoritate Petri subvertere voluerunt.

3) WA II, 286, 34ff. nihilominus tamen etiam post spiritum sanctum missum gravissimo scandalo fidei cecidit Petrus Galat. 2, cum redargueretur a Paulo, in quo permansit integra fides et confessio, in Petro quidem fides sed simulatio adversus veritatem evangelii.

4) WA II, 293, 35ff. ... 294, 1 dato tamen et minime concesso, quod s. Petrus in simulatione sua peccasset mortaliter, adhuc mansisset petra et caput ecclesie, nisi reverendus pater velit et hunc articulum Hussiticum

Es fiel Luther nicht schwer, diese Unterstellung zurückzuweisen. Er wisse gerade so gut wie Eck, daß eine Todsünde nur der betreffenden Person schade, und verdamme deshalb den hussitischen Artikel. Aber hier handle es sich nicht um ein persönliches Vergehen, sondern um einen Irrtum des Glaubens, der der ganzen Gemeinde zum Verderben werden konnte. Die scharfen Ausdrücke, die Paulus dem Petrus gegenüber gebraucht hatte, kamen Luther dabei zu Hilfe. Die Heuchelei des Petrus hätte, wenn sie geduldet worden wäre, den Glauben an Christus von Grund aus zerstört. Hätte Petrus sich der Zurechtweisung durch Paulus nicht gefügt, so wäre es Pflicht gewesen, ihn für nichts geschweige für den höchsten Priester zu achten[1].

Eck hat darauf nichts mehr zu antworten gewußt.

Siegreich hat Luther also auf der Leipziger Disputation seine geschichtlichen Erkenntnisse aus dem Galaterbrief behauptet. Sie gehören fortan mit zum eisernen Bestand seiner Kampfmittel. Dem katholischen Glaubenssatz, daß Petrus nicht geirrt habe können, setzt er regelmäßig die feste Tatsache entgegen, daß Petrus nachweislich und zwar grundstürzend geirrt habe[2].

Hinter der Bedeutung, die unsere Stelle als Waffe gegenüber dem Papsttum gewonnen hatte, ist ihr Wert für ein tieferes Verständnis der christlichen Freiheit zeitweilig bei Luther etwas zu-

---

defendere, quod non credo „Nullus est dominus civilis, nullus prelatus, nullus episcopus in peccato mortali", quod summam faceret Christianae religionis incertitudinem.

1) WA II, 302, 20 ff. scio et optime scio, quod prelatus malus non sit reiiciendus. ideo et ego damno Hussiticum articulum. sed hoc volui, quod Petrus quando in causa fidei praebuit scandalum, si non fuisset emendatus per Paulum, merito debuit amoveri a prelatura: nam hereticus pastor aut is qui simulat in periculum fidei graviter peccat. nam hac simulatione Petri funditus peribat fides Christi, ut Paulus dicit: ideo potius fuisset faciendum, nisi emendatus fuisset Petrus, ut Petrus pro nullo haberetur, nedum pro summo pontifice. peccatum mortale nocet persone proprie, sed heresis nocet persone communi et communitati.

2) Luther will damit aber nicht sagen, daß auch die „Kirche" geirrt habe. Auch wenn Petrus irrt, bleibt doch der Glaube des Petrus in der Kirche bestehen. Vgl. schon auf der Leipziger Disputation WA II, 319, 22 ff. illud libens transeo de fidei indefectibilitate rogante Christo promissa: concedo enim fidem Petri nunquam cecidisse, etsi ipse ceciderit a fide: tunc enim latro credidit fide Petri, quando Petrus negavit, ut Augustinus ait. longe aliud est fides quam primatus.

rückgetreten. Später kommt auch diese Seite wieder kräftig zur Geltung. Zumal als eine Richtung sich vordrängte, die unter Berufung auf die christliche Freiheit katholische Bräuche unbesehen beibehalten wollte. Da wird der Vorfall in Antiochien aufs neue für Luther wichtig, als Zeugnis dafür, daß es auch Grenzen der Anpassung gibt, daß man unter Umständen im Namen der christlichen Freiheit vielmehr das Gegenteil von dem tun muß, was der Schwache fordern zu müssen meint[1].

So behält beides, was ihm an dem Zusammenstoß der führenden Apostel klar geworden ist, für Luther seine bleibende Bedeutung, und wenn Luther sich sein Lebenlang dem Galaterbrief besonders verpflichtet gefühlt hat, so darf man das gewiß nicht zum wenigsten auf unsern Abschnitt beziehen.

---

1) Vgl. z. B. den Brief vom 5. Januar 1526 E. A. 53, 364. Was Gott nicht verbeut, sondern frei läßt, das soll jedermann frei bleiben, und niemand zu gehorchen ist, der das verbeut, das Gott will frei haben, sondern schuldig ist jederman wider solch Verbot mit Worten und Werken zu tun und immer das Widerspiel zum Trotz dawider zu treiben Gal. 2 und 5. — 31. August 1527; Enders VI, 84, 7 ff. licet pro infirmis et qui non cogunt neque impugnant, possit pro ipsis docendis et lucrifaciendis interdum omitti, sicut Paulus circumcidebat Timotheum, ubi docendi erant Judaei, sed Titum non est passus circumcidi, ubi cogebatur, et Petrum reprehendebat, quod gentes coëgit iudaisare. cum igitur tyranni non hoc agant ut tanquam infirmi discant, sed ut servi papae et ministri Satanae extinctam volunt libertatem nostram: ne pilo quidem eis cedendum est aut ullo puncto, sed confidenter pronuntiandum ac cum Paulo proclamandum: „si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit“.

Pläne und Anregungen

Eine kirchengeschichtliche Bildniszentrale

Eine Anregung und eine Bitte

Von Georg Stuhlfauth in Berlin

In ihrer großen, vielbesuchten Lutherausstellung zur 4. Jahrhundertfeier der Reformation zeigte die Königliche, jetzt Preußische Staatsbibliothek in Berlin ein kleines „Lutherbild“, das sich aus der Reihe des vielen Sonderbaren, was die Jahrhunderte an Lutherbildern erzeugt hatten, als besonders eigenartig heraushob. Es bestand in einem Kupferstich mit dem Brustbilde eines in voller Vorderansicht gegebenen älteren Herrn in hochovaler Umrahmung. Sehr zarte, flache Lasurfarben erhöhten den Eindruck. Bekleidet mit dunkelgrünem pelzbesetztem Rock über dunkeloliv gehaltener Jacke, unter deren Ärmelenden weiße Hemdkrausen hervorkommen, die schwarze Kappe in der rechten Hand tragend, während die linke mit leicht bewegten Fingern vor der Brust in die Falten des Obergewandes greift, von gesunder Fleischfarbe in Gesicht und Händen, ausgestattet mit dunkelbrauner Pupille im hellen, klaren Auge und hoher, furchiger, energischer Stirn, das wellige Haar leicht ergraut, so hob der Porträtierte sich wirksam ab von der feinen blaugrauen und durch lichte rosige Töne belebten Luft des Himmel-Hintergrundes.

„Nach Holbein gez[eichnet] u[nd] gest[ochen] v[on] Hilscher 1811“ lautete die unmißverständliche Künstlerbezeichnung des Blattes. Daß dieser Hilscher eine als Stecher sonst unbekannte Größe ist, hätte an sich nichts Auffallendes zu bedeuten gehabt. Daß er ein auf Holbein zurückgeführtes Bildnis in Kupfer stach, brauchte an sich ebensowenig besondere Aufmerksamkeit zu erregen. Seinen Stachel bekam das kleine Porträt erst durch seine

Benennung, die als Unterschrift ihm gegeben war; sie lautet: D. Martin Luther. Für einen — Goethe konnte man den alten frischen Herrn vielleicht halten, aber für einen D. Martin Luther? Niemals. Und nach Holbein wollte Hilscher diesen „Luther“ gezeichnet und gestochen haben. Daß es doch wahr wäre! Daß wir doch wirklich ein Bildnis Luthers von dem größten Porträtisten, neben Dürer, in Luthers Tagen unser eigen nennen dürften! Wie gerne gäben wir einige Lutherbilder aus Cranachs Werkstatt hin für einen einzigen Luther aus des jüngeren Holbein Hand! Aber das ist ja die nie verstummende Klage in Sachen der Überlieferung des äußeren Bildes unseres Reformators, daß weder ein Holbein noch ein Dürer, die beiden, die allein in Deutschland fähig waren, es uns in seiner ganzen Wucht und seelischen Größe festzuhalten, je dazu gekommen ist, Luther von Angesicht zu Angesicht zu sehen und zu zeichnen.

So scheitert denn die Angabe unseres Stiches, nach der er ein Porträt Luthers von Holbein meint wiederzugeben, an dieser grundlegenden geschichtlichen Tatsache, daß Luther und Holbein niemals einander begegnet sind. Sie scheitert aber auch schon daran, daß der hier Dargestellte unmöglich D. Martin Luther sein kann. Die Bildnisse, die wir Meister Cranach und seiner Schule von Luther danken, mögen künstlerisch noch so sehr hinter dem zurückbleiben, was wir von Holbein und Dürer als Lutherbildnis zu erwarten hätten, und man mag gelegentlich in, wie mir scheint, übertriebenem Skeptizismus es noch so sehr betonen, daß das zutreffende Lutherbildnis uns trotz Cranachs bester Leistungen für immer versagt sein wird, das ist doch gewiß, daß die Cranachbilder uns zum mindesten vollauf genügend darüber unterrichten, wie Luther nicht ausgesehen hat. Und darnach konnte und kann für uns kein Zweifel darüber bestehen, daß das Bildnis in Hilschers Stich jedenfalls so, wie er es darbot, kein Bildnis Luthers war.

Die Lösung all der Rätsel, die das Bildchen vom Jahre 1811 aufgab, und die durch seine Unterschrift geknüpft waren, ergab sich, als ich erkannte, daß dem Stich nichts anderes zugrunde liegt als das Porträt eines unbekannten Mannes von einem unbekannten älteren Meister, der vor Holbein d. J. tätig war. Das Originalgemälde, um das es sich handelt, gehört unter Nr. 1905

der Gemäldegalerie zu Dresden und wird einem (oberdeutschen?) Meister um 1500 zugeschrieben [1]. Das in doppelter Hinsicht namenlose, eines bedeutenden Malers würdige Bild galt mithin am Anfange des vorigen Jahrhunderts als ein Werk Holbeins und der in ihm Porträtierte als Luther.

Erscheint jene Zuweisung für unsere Kunstforschung nunmehr auch untunlich, so ist sie doch unter dem Gesichtspunkte einer wissenschaftlichen Hypothese, die der Vergangenheit angehört, durchaus begreiflich. Unbegreiflich dagegen dünkt uns Heutigen die Identifizierung des Bildnisses als porträtierter Persönlichkeit mit D. Martin Luther. Wie war sie möglich? Handelt es sich doch hier nicht etwa nur um eine im Zeitgeschmack und in der Zeitkultur beruhende Abwandlung der Lutherphysiognomie, wie sie schon in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, ja fast noch zu Lebzeiten des Reformators selber eingesetzt hatte und dann je und je bis ins 19. Jahrhundert, bis zur Gegenwart herauf in ihrem eigenartigen, zeitlich bedingten Gepräge herausgekommen war, sondern wir haben in unserem Stich und dem ihm zugrunde liegenden Porträt tatsächlich einen anderen Mann vor uns, der mit Luther, Luthers Figur und Luthers Bild nichts zu tun hat. So kann denn also das Dresdener Bildnis nicht als eine Ableitung aus einem echten Lutherbild aufgefaßt, als eine Entartung desselben verstanden werden, geschweige gar als ein selbständiges Porträt Luthers von Holbein, das mit dem von Cranach uns überlieferten Lutherantlitz vereinigt werden könnte. Die Persönlichkeit des angeblichen Holbeinbildes ist vielmehr ein von Luther gänzlich verschiedenes Individuum für sich. Wie war, wir wiederholen, trotz dieses für uns unverkennbaren Augenscheines vor hundert Jahren beider Identifizierung möglich?

Sie war nur möglich, weil das echte, ursprüngliche, historische Lutherbild Hilscher und seinen Zeitgenossen so gut wie völlig fremd geworden war. Sie ist nicht, wie man vielleicht meinen könnte, nur das Versehen eines einzelnen, jenes P. G. Hilscher, von dem wir wissen, daß er als Verleger in Dresden ansässig gewesen und auch in Kupfer gestochen; nein, sie ist typisch als

1) Vgl. Georg Stuhlfauth, Die beiden Luther-Ausstellungen in Berlin (Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 23, 1918, S. 104, nebst Abbildung des Hilscherschen Stiches (verkleinert) S. 102).



Erscheinung seiner Generation, der das wirkliche Lutherbild nicht mehr gegenwärtig war, die sich um die urkundliche Bezeugung desselben nicht bemühte, und die deshalb das Bildnis eines ganz anderen als das Luthers unbekümmert und ohne Widerspruch hinnahm.

Der Vorgang, den wir hier festlegen und aufklären konnten, ist jedoch selbst wieder nur der Abschluß einer Jahrhunderte langen Entwicklung. Denn die Geschichte des Lutherbildnisses ist im wesentlichen nichts anderes als die Geschichte seiner Entartung bis zur völligen Entstellung; dafür hat gerade die Ausstellung des Lutherbildes in der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin den für die weitesten Kreise ebenso überraschenden als schlagenden Beweis gegeben. Wer aber diese Entwicklung des Lutherbildes kennt, für den ist es wiederum durchaus verständlich, wie zuletzt ein Porträt, das einen ganz anderen darstellte, als Porträt Luthers erklärt und verbreitet werden durfte.

Ist derartiges heute unmöglich?

Wer da weiß und sieht, was etwa an Reformatorenbildern, gelegentlich an prominentester Stelle, neu geschaffen wird, der wird diese Frage nicht verneinen und wird Hilschers „D. Martin Luther" nur als eine Erscheinung betrachten, die bis in unsere Gegenwart ihre bald mehr, bald weniger eng verbundenen Genossen hat.

Und doch ist klar: wo irgendeine historische Persönlichkeit dargestellt werden soll, wo irgend es sich um eine künstlerisch würdige und ernste Aufgabe im Bereiche des historischen Bildnisses handelt, da dürfen die betreffende Persönlichkeit sowohl wie die, die ihre Verlebendigung im Bilde wünschen, verlangen und erwarten, daß jene in höchst möglicher Porträtähnlichkeit dargestellt wird, sofern von ihr überhaupt authentische Porträts gefertigt und überliefert sind.

Nun billigen wir jeder Zeit, ja jedem Künstler unbeschränkt das Recht zu, daß sie das Bild einer historischen Persönlichkeit, das sie neu zu schaffen haben, immer neu erfassen und also nach ihrer eigenen Weise, nach ihrem eigenen Temperament gestalten. Dieses Recht verkürzen oder gar verneinen und bestreiten hieße Unmögliches fordern, hieße verlangen, die einst nach dem Leben gemachten Bildnisse, die selbst immer Zufallsschöpfungen im weitesten Sinne des Wortes sind und je nach dem künstlerischen

Vermögen und Empfinden des Porträtisten wie überhaupt nach den augenblicklichen Bedingungen, unter denen sie zustande kommen, verschieden ausfallen, nur rein mechanisch weiterzugeben. Von allem anderen ganz zu schweigen, ganz abgesehen insbesondere davon, daß die lebendige Kunst niemals auf ihr Recht verzichten kann und verzichten wird, vor keinem Objekt, also auch nicht vor der historischen Persönlichkeit als künstlerischem Problem Halt zu machen, scheitert ein etwaiges Verlangen derart schon daran, daß bereits die Übertragung eines Porträts aus dem Gemälde oder der Zeichnung in die Plastik und umgekehrt die selbständige Mitarbeit und Gestaltungskraft des Künstlers, der sie vollzieht, schlechterdings zur Voraussetzung hat.

Was wir trotzdem aber für jede Neuschaffung des historischen Porträts, es handle sich um Luther oder Schleiermacher, um Leo X. oder Friedrich den Weisen oder wen immer sonst, unbeschadet aller persönlichen und persönlich bedingten Freiheit des nachschaffenden Künstlers schlechthin fordern müssen, ist, sofern es ihm überhaupt auf Bildnistreue ankommt, das gewissenhafteste und sorgsamste Studium der authentischen Bildnisüberlieferung, ein Hineinleben und archivalisches Sichvertiefen wie in die seelischen, so insbesondere in die äußeren Züge des Modells, soweit irgend hierfür zuverlässige Grundlagen uns überkommen sind.

Diese Grundforderung an den Künstler, dem die Aufgabe obliegt, oder der sie sich selbst stellt, eine historische Persönlichkeit in der Wirklichkeit ihrer Erscheinung wiederzugeben, setzt aber voraus, daß ihm alles die betreffende Persönlichkeit in ihrem Äußeren überliefernde ursprüngliche Bildmaterial erreichbar und zugänglich gemacht wird.

Wo ist die Stelle, die für alle Persönlichkeiten der Kirchengeschichte — nur um solche handelt es sich uns —, die irgendwie und irgendwo im Bilde verewigt sind, das Porträt-Quellenmaterial zur Einsicht und zum Studium sowie zu neuer Verwertung bereit liegen hat? Sie fehlt und ist doch, wie jedermann sofort erkennen und zugeben wird, ein unentbehrliches und täglich neu sich aufdrängendes Bedürfnis.

Gewiß, für einzelne Persönlichkeiten gibt es Ikonographien oder gute Vorarbeiten zu solchen, die in erwünschter Weise Handreichung tun. Ich denke, um zunächst einen mittelalterlichen

Menschen zu nennen, etwa an Franz von Assisi, von dessen Bild neuerdings sein Ordensjünger P. Beda Kleinschmidt uns die adäquate Vorstellung zu erschließen unternimmt[1]; noch mehr an Sebastian Brant, der bereits das Morgenrot der Neuzeit hat aufleuchten sehen, und dessen Bildnisse Jaro Springer gesammelt und ins Licht gerückt hat[2]. Ich denke weiter aus dem großen Kreise der Reformationsmänner und -frauen, die uns am nächsten stehen, an Calvin, dessen Ikonographie wir in dem reifen Werke Doumergues besitzen[3], an Ökolampad und Zwingli, deren Bildnisbearbeitung wir Johannes Ficker danken[4], demselben, der den Straßburger Reformatoren, Brunfels, Bucer, Capito, Hedio, Marbach, den beiden Sturm, Zell usf., in den von ihm herausgegebenen „Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Kulturgeschichte von Elsaß und Lothringen" einen mustergiltig ausgestatteten eigenen Band gewidmet hat und in diesem nebst einleitendem Text das jeweils beste Bildnis der einzelnen auf vortrefflichsten Lichtdrucktafeln vorführt[5]. Ich denke an das große Werk von Alhard von Drach und Gustav Könnecke, Die Bildnisse Philipps des Großmütigen, das im Jahre 1905 als Festschrift zur Feier seines 400. Geburts-

---

1) P. B. Kleinschmidt, Sankt Franziskus von Assisi in Kunst und Legende (Monographien zur Geschichte der christl. Kunst. Herausgegeben von demselben, II). M.-Gladbach, o. J. Diese populär gehaltene Monographie darf freilich nur als Abschlagszahlung gelten für die große wissenschaftliche Franziskus-Ikonographie, die wir von dem gleichen Verfasser erwarten dürfen.

2) Jaro Springer, Sebastian Brants Bildnisse (Studien zur deutschen Kunstgeschichte, 87). Straßburg, 1907.

3) E. Doumergue, Iconographie Calvinienne. Ouvrage dédié à l'université de Genève et suivi de deux appendices: Catalogue des portraits gravés de Calvin par H. Maillart-Grosse. Inventaire des médailles concernant Calvin par Eug. Demole. Lausanne, 1909.

4) S. Zwingliana 1918 und 1919. Außerdem das Zwingli-Gedächtniswerk „Ulrich Zwingli", Zürich, Berichthaus, 1919.

5) Joh. Ficker, Bildnisse der Straßburger Reformation (Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Kulturgeschichte von Elsaß und Lothringen. Herausgegeben von Joh. Ficker. IV), Straßburg, 1914. Zur Ergänzung s. auch desselben Martin Bucer. Ein Vortrag. Bilder zu seinem Leben und Wirken und aus dem Kreise seiner Zeitgenossen aufgezeigt (Quellen und Forschungen usw. V), Ebenda 1917, wo namentlich auch die Bildnisnachweise zu zahlreichen anderen Persönlichkeiten der Reformationszeit (S. 43—58) verdienstlich sind.

tages erschienen und allen zuvor genannten Veröffentlichungen als Muster seiner Art vorangegangen ist [1]. Über die Bildnisse Wilibald Pirkheimers haben wir zusammenfassende Ausführungen und Illustrationen von E. Reicke [2], über diejenigen Kaiser Maximilians I. von Ludwig von Baldaß [3], und über die Medaillenporträts des Kardinals Albrecht von Mainz von J. Cahn [4].

Aber damit hört es, soviel ich sehe, nun auch schon auf. Von Luther haben wir wohl das Büchlein des Erlanger Hans Preuß; allein so wertvoll es auch zur ersten allgemeinsten Orientierung als Augen- und Gedächtnishilfe hinsichtlich des Lutherporträts ist, schon seine technische Bescheidenheit, vom sehr beschränkten Inhalt ganz abgesehen, läßt den Wunsch, dessen Erfüllung das hinter uns liegende Reformationsjubiläum leider versäumt hat und vielleicht hat versäumen müssen, nach einer vollständigen, technisch genügenden, des Mannes würdigen Zusammenfassung alles dessen, was an treuen Lutherbildnissen uns erhalten ist, uneingeschränkt aufrechthalten [5].

Und wo bleibt nun die ganze Wolke der übrigen Zeugen und der Gegenzeugen, die je und je in der Geschichte der Kirche ihre Rolle gespielt haben? Wo bleiben alle die anderen Männer

---

1) Alhard von Drach und Gustav Könnecke, Die Bildnisse Philipps des Großmütigen. Festschrift zur Feier seines 400. Geburtstags (13. November 1904). Mit 150 Abbildungen im Texte, Titelbild und 26 Tafeln. Herausgegeben von der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck [4]. Marburg i. H., 1905. 2°.

2) E. Reicke, Die Deutung eines Bildnisses von Brosamer in der Kaiserl. Gemäldegalerie in Wien. Nebst Beiträgen zur Dürer- und Pirckheimer-Forschung (Jahrbuch der Kunsthist. Sammlungen des Allerh. Kaiserhauses 30, 1911/12, S. 228—255).

3) Ludwig von Baldaß, Die Bildnisse Kaiser Maximilians I. (Ebenda 31, 1913/14, S. 247—334).

4) J. Cahn, Die Medaillenporträts des Kardinals Albrecht von Mainz, Markgrafen von Brandenburg, in: Studien aus Kunst und Geschichte Friedr. Schneider zum 70. Geburtstage gewidmet. Freiburg 1906, S. 161—167.

5) Hans Preuß, Lutherbildnisse. Historisch-kritisch gesichtet und erläutert. Mit 36 Abbildungen. (Voigtländers Quellenbücher. Bd. 42.) Leipzig, 1913. Eine Luther-Ikonographie ist in Aussicht gestellt durch H. H. Borcherdt im Ergänzungsband der Münchener Lutherausgabe und durch den Leipziger Museumsdirektor Julius Vogel.

und Frauen, welche die Kirchengeschichte im besonderen Sinne als die ihrigen nennt, bis herauf zu unserer Gegenwart, bis zu Friedrich Schleiermacher und Richard Rothe, Heinrich Wichern und Amalie Sieveking, Ignaz Döllinger und Joseph von Görres, um nur Verstorbene und unter diesen nur ein paar Deutsche mit Namen zu nennen?

Natürlich kann es sich nicht darum handeln, daß die zu schaffende kirchenhistorische Bildniszentrale die Originale erhält. Wo solche einmal ihr überwiesen werden sollten, wird sie wahrlich sie nicht zurückweisen. Aber was sie sein will, ist vor allem eine umfassende, im Endziel lückenlose Sammlung bester, auf mechanischem Wege mittels Photographie und Abguß hergestellter Reproduktionen nach den Originalbildnissen der kirchenhistorischen Persönlichkeiten. Unter den Bildnisquellen kommt für sie die Handzeichnung ebenso in Betracht wie das fertige Gemälde und die Graphik ebenso wie die verschiedenen Formen der Skulptur. Auf eine Quelle möchte ich hierbei aber noch besonders aufmerksam machen: auf die Medaille, die seit der Renaissance und gerade in ihr ein überreiches und weithin vorzügliches Material darbietet und noch längst nicht genügend beachtet und ausgeschöpft ist [1].

Die kirchenhistorische Bildniszentrale — auch Bildnisarchiv könnte man sie nennen, wenn mit dem Namen Archiv sich nicht gemeinhin der Begriff einer Niederlage von Originalen verknüpfte, — ist eine Notwendigkeit und wäre eine Wohltat für die künstlerische Praxis vom monumentalen Denkmal bis zum losen Gesangbuchblatt oder dem einfachsten Konfirmationsschein, die sich mit dem Bilde des Dichters oder eines Reformators schmücken, eine Sicherung zugleich gegenüber dem tausendfach Verfehlten, was noch an „Porträts“, oft in würdigster Umgebung, möglich ist, weil weder der schaffende Künstler noch auch die Auftrag gebenden Organe, Pfarrer oder Gemeinden und Gemeindeglieder, die Möglichkeit haben, die neuen Darstellungen der historischen Personen an der Hand des historisch überlieferten Materials nachzuprüfen und zu vergleichen bezw. vor Inangriffnahme der Bildnisgestaltung

1) Ich verweise statt alles anderen nur auf die deutsche Medaille des 16. Jahrhunderts in dem schönen Werk von Georg Habich, Die deutschen Medailleure des XVI. Jahrhunderts. Halle a. d. Saale, 1916.



sich an der vorhandenen authentischen Überlieferung sachgemäß und grundlegend zu unterrichten und unterrichten zu lassen.

Die geforderte kirchenhistorische Bildniszentrale will und wird aber nicht allein der künstlerischen Praxis und der kirchlichen Kunst dienen; sie ist in gleichem Maaße auch ein Dienst für die kirchenhistorische Wissenschaft und das kirchenhistorische Studium. Ihre Notwendigkeit, ihr Wert und ihre Bedeutung werden hierdurch in neues und in besonders helles Licht gerückt. Der Kirchenhistoriker als Gelehrter wie der Kirchenhistoriker als Studierender müßten die Gelegenheit wissen und die Möglichkeit haben, an einer Stelle wenigstens in umsichtigster Sammlung für alle die Persönlichkeiten, die die Kirchengeschichte als ihre hervorragenden Größen und leitenden Kräfte verzeichnet, das Bild ihrer äußeren Erscheinung, soweit es irgend erreichbar ist, in allen überlieferten authentischen Wiedergaben zu überblicken. Und wo irgend einer Veröffentlichung das Bild eines bildlich überlieferten Mannes oder einer bildlich überlieferten Frau aus dem Rahmen der Kirchengeschichte beizugeben wäre, so müßte und würde es die kirchenhistorische Bildniszentrale sein, die in der Lage ist, die gewünschten Unterlagen und Nachweise darzubieten.

Welche Mühe, Zeit und Opfer kostet es jetzt, für die einzelne Größe der Kirchengeschichte — und oft genug handelt es sich überdies um eine Größe auch der Allgemeingeschichte — in lückenlosem Umfange das ihr geltende Bildnismaterial zusammenzubringen! In der in Aussicht genommenen Zentrale wird die wesentlichste Arbeit getan und die Herausgabe von Gesamtikonographien für die in ihr vertretenen Persönlichkeiten im weitesten Maße vorbereitet sein.

Es wird aber ferner mit Hilfe der Bildniszentrale und des in ihr vereinten Materials auch die oft genug ebenso wichtige als erwünschte Möglichkeit sich erschließen, unbenannte Bildnisse zu bestimmen oder falsche und unzutreffende Benennungen aufzudecken und in vielen Fällen zu berichtigen [1]. Hilschersche „Luther"porträts werden zur Unmöglichkeit werden.

---

1) Als auf ein typisches Beispiel dieser Art darf auf die Zeichnung Hans Burgkmairs im Kupferstichkabinett zu Berlin verwiesen werden, die als das Bild des Kaspar Hedio gilt und als solches noch von K. Stockmeyer, Bilder aus der schweizerischen Reformationsgeschichte, 1917, S. 47,

Daß endlich die Bildnissammlung in fruchtbarster und anregendster Weise für Vorlesungen und Übungen und dergleichen, daß sie nicht zum wenigsten engeren und weiteren Kreisen durch Vorträge mit Lichtbildern nutzbar und vertraut gemacht werden kann, will ich nur mit erwähnen, um zu zeigen, welch vielfältiger und außerordentlicher Gebrauchs-, Lehr- und Bildungswert ihr und der in ihr gegebenen Sache innewohnt.

So rufe ich denn um der Wissenschaft wie um der Praxis willen auf zur Errichtung einer kirchenhistorischen Bildniszentrale. Mir scheint, die Sache ist so einleuchtend, ihr Zweck so überzeugend, der Gewinn aus ihr für Wissenschaft und Leben so handgreiflich und so bedeutend, ihr Dasein für den Gesamtprotestantismus und über den Protestantismus hinaus so wertvoll und darum so wünschbar, daß sie stark genug für sich selber spricht, und daß die Interessierten alle, vorab theologische Lehrer und theologische Schüler, Geistliche und Künstler, für Geschichte und insbesondere für die Kirchengeschichte und ihre führenden Geister empfängliche Gemeinden und Gemeindeglieder — und wer sollte nicht zu ihnen gehören! — dieser zu errichtenden Bildniszentrale ihre lebhafteste und vollste Sympathie zuwenden werden.

Wo soll sie ins Leben treten? Die gegebene Stelle für sie ist die Sammlung für christliche Archäologie und kirchliche Kunst an der Universität zu Berlin. Im Jahre 1849 als christliches Museum von Professor D. Ferdinand Piper gegründet und unter ihm bis zu seinem Tode (1889) auf breitester Grundlage und in weitestem Rahmen mit einer wahrhaft mustergiltigen Treue und Liebe ausgebaut und verwaltet — Preußens Könige und Minister haben ihn dabei unterstützt —, war dieses Institut lange Zeit das einzige seiner Art nicht nur in Deutschland, sondern in der Welt [1], und es ist auch jetzt mit seiner verhältnismäßig umfangreichen und namentlich an älteren Werken gut ausgestatteten Bibliothek und seinem Bestand an allerhand Denkmälern, sowohl Originalen

---

abgebildet ist, während Ficker a. a. O., S. 12f., schon 1914 dargetan hat, daß die schöne Zeichnung nicht Hedio, sondern einen anderen Mann der Zeit darstellt.

1) Vgl. die Institutsgeschichte aus der Feder des Nachfolgers Ferd. Pipers, meines Vorgängers Nikolaus Müller in Max Lenz, Geschichte der Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, Bd. III, 1910, S. 13—24.

als Abgüssen, der christlichen Kunst noch immer dasjenige, hinter dem die jüngeren und jungen Seminare für christliche Archäologie an evangelisch-theologischen Fakultäten (in Halle, Jena, Marburg, Kiel, Heidelberg, Straßburg u. a.) naturgemäß weit zurückstehen.

Leider verfügt es, wie freilich auch die jüngeren christlich-archäologischen Institute, nicht entfernt über genügend Mittel. Die früher zugebote stehenden Etatsgelder sind sehr erheblich gekürzt; auf die sonstigen außerordentlichen Zuwendungen mußte während der letzten Jahre, der Kriegsjahre, gleichfalls nahezu ganz verzichtet werden. Da mittlerweile der Wert des Geldes um das Doppelte und Dreifache gesunken ist, so verbleiben unter diesen Umständen ganz unzulängliche Mittel, die auch die angeregte Schaffung einer Bildniszentrale erschweren werden, wenn nicht finanzielle Mittel dafür beschafft werden können. Das müßte aber möglich sein! Stehen doch den parallelen Instituten für klassische Archäologie und für allgemeine Kunstgeschichte bei allgemein glänzender Berücksichtigung ihres Arbeitsbetriebes innerhalb des Universitätsganzen zumeist Tausende, in einzelnen Fällen Zehntausende und Hunderttausende zur Verfügung, dargeboten aus öffentlicher Leistung wie vor allem auch dank der vorbildlichen Freigebigkeit von wohlhabenden Freunden und Gönnern!

Möchten sich ebenso Männer und Frauen, Führer und Freunde der Wissenschaft und der christlichen Kunst wie des evangelisch-christlichen Volkes finden, die die Wichtigkeit und Notwendigkeit unserer der christlichen Archäologie und kirchlichen Kunst dienenden Institute begreifen, die dabei auch den Gedanken der kirchenhistorischen Bildniszentrale aufgreifen und helfen, daß er zur Tat werde! Sie will und wird der theologischen Wissenschaft wie der kirchlichen Praxis und christlichen Bildung in umfassendster Weise zugute kommen. Ich erbitte mir mit dieser allgemeinen Begründung nur um so mehr den moralischen und den finanziellen Beistand aller der Stellen, Kreise und Persönlichkeiten, die die Notwendigkeit ihrer Existenz erkennen und ihr Dasein als eine ebenso nützliche als willkommene und schöne Einrichtung begrüßen. Als Einrichtung, hervorgegangen aus dem deutschen Protestantismus, kann sie diesem nur zur besonderen Ehre gereichen. Hat doch der Protestantismus überhaupt in Sachen der kirchlichen Kunst, und was mit ihr zusammenhängt, unendlich viel Versäumtes nachzuholen und sozusagen

noch alles gut zu machen. Und muß doch die Förderung der christlichen Kunst im engeren Sinne des Wortes und alles dessen, was ihr dient, heute so ernst wie je mit in erster Linie die Losung des deutsch-evangelischen Protestantismus sein! So möchte ich hoffen und hoffend bitten, daß die einigen tausend Mark, die hier fürs erste erforderlich sind, aller Not der Zeit zum Trotz uns dargereicht werden, um das geplante Werk zu schaffen und durchzuführen [1].

Die Herausgabe von Presbyterologieen

Von Pfarrer Otto Fischer in Neukölln

Über den Wert und die Notwendigkeit von Pfarrerverzeichnissen noch etwas zu sagen, sollte sich nach den eindringlichen Mahnungen von Adolf Bartels [2] und Georg Vorberg [3] erübrigen.

---

1) Daß auch schon früher und von anderer Seite ähnliche Wünsche geäußert wurden, ersehe ich nachträglich aus der oben zitierten Festschrift über die Bildnisse Philipps des Großmütigen von Alhard von Drach und Gustav Könnecke, die S. 1 in der Fußnote also schreiben: „Es ist sehr zu beklagen, daß wir in Deutschland noch keine umfassende Porträtsammlung besitzen, deren Aufgabe es wäre, innerhalb bestimmt gesteckter Grenzen namentlich die Bildnisse von Deutchen zu sammeln und Verzeichnisse über die in öffentlichen und privaten Kunstsammlungen aufbewahrten anzulegen. Dabei wären namentlich auch die Druckschriften in möglichster Vollständigkeit zu berücksichtigen. Der kritischen Bildnisforschung wäre schon sehr geholfen, wenn die Kupferstichkabinette Porträtverzeichnisse besäßen, und wenn die Bibliotheken, dem Beispiele der Königlichen Offentlichen Bibliothek in Dresden folgend, Verzeichnisse der in den Druckschriften ihrer Bestände vorkommenden Bildnisse anlegen wollten." Und Joh. Ficker bemerkt im Vorwort zu seinem Vortrag über Martin Bucer (s. o. S. 46), S. 4: „Das historische Porträt hat im Dienste geschichtlicher Erkenntnis bisher doch nur an wenigen Stellen eine geordnete Pflege gefunden. Vielleicht hilft dieses Erinnerungsjahr [1917] dazu, daß wenigstens die Bildnisse der Männer der Reformation an den Mittelpunkten des Lebens und Schaffens der einzelnen gesammelt und bearbeitet werden."

2) Adolf Bartels, Prediger-Geschichten (Neue Christoterpe 1908). Vgl. ders. in „Dorfkirche" 1907/08, S. 165 ff.

3) Georg Vorberg, Eine Aufgabe für die Kirchengeschichte im kleineren Kreise (Jahrbuch für Brandenburg. Kirchengesch., Band I, S. 300 ff.).

Dennoch ist es nicht überflüssig, immer wieder auf die Bedeutung hinzuweisen, die solchen Veröffentlichungen innewohnt. Es ist zunächst das kirchengeschichtliche Interesse im engeren Sinne des Wortes, das solche Studien fordert. „Die Geschichte der Kirche fällt, soweit es sich um die kirchliche Entwicklung beschränkter Bezirke handelt, meist zusammen mit der Geschichte ihrer Diener" (Vorberg); Geschichte, auch die Kirchengeschichte, wird eben von einzelnen Männern gemacht. Ihrer zu gedenken, ist deshalb eine Ehrenpflicht der kirchlichen Wissenschaft. Dazu kommt die Stellung des evangelischen Pfarrhauses in der deutschen Kulturgeschichte, über die Paul Drews [1] so treffende Worte gefunden hat. Er sagt mit Recht: „Einen so lebendigen Anteil am geistigen Leben unseres Volkes, wie ihn der evangelische Pfarrerstand genommen hat, hat wohl kaum ein anderer Stand aufzuweisen. Ebenso kann man ohne Übertreibung behaupten, daß er am meisten für die kulturelle Entwicklung geleistet hat. Beweis dafür die Tatsache, daß eine stattliche Reihe der Besten unserer Nation aus den evangelischen Pfarrhäusern hervorgegangen ist, wo sie einen Schatz idealer Lebensauffassung und sittlicher Kraft zu ernster Arbeit und Selbstverleugnung als Erbe empfangen haben. Beweis dafür ist ferner, daß nicht wenige Pfarrer selbst neben ihrem Amt Hervorragendes auf den verschiedensten wissenschaftlichen, technischen, ästhetischen Gebieten geleistet haben, ganz abgesehen von der meist unbeachteten und äußerlich auch gar nicht feststellbaren Förderung, die das Kulturleben unseres Volkes durch die pastorale Wirksamkeit als solche erfahren hat. So ist die Kultur- und Geistesgeschichte unseres Volkes mit der Geschichte des evangelischen Pfarrhauses auf das engste verknüpft. Dazu hat der Pfarrerstand, so unvolkstümlich er zuzeiten gewesen sein mag, doch stets rege Fühlung mit dem Volksleben gehalten und halten müssen, so daß die kulturelle Entwicklung der Gesamtheit mehr oder weniger deutlich sich in der Geschichte des evangelischen Pfarrerstandes abspiegelt." Wie wertvoll endlich die Pfarrerverzeichnisse für die deutsche Personen- und Familienforschung werden können, ist ohne weiteres ein-

1) Paul Drews, Der Evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit (Band XII der Monographien zur deutschen Kulturgeschichte).

leuchtend. „Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Predigergeschichten mit ihren Nachweisen über Hunderte geistig nicht unbedeutender Familien auch auf diesem Gebiete wertvolle Aufschlüsse zu geben vermöchten, daß neben Fürsten und Adel auch das Bürgertum charakteristische Vertretung in der neuen genealogischen Wissenschaft erhalte“ (A. Bartels.)

Braucht über den Wert von Pfarrerverzeichnissen kein Wort mehr verloren zu werden, so ist über die Art und Weise, wie diese Aufgabe erfüllt werden soll, doch noch einiges zu sagen. Soll ein solches Werk wissenschaftlichen Wert haben, so ist zunächst möglichste Vollständigkeit zu erstreben, d. h. es muß sämtliche evangelische Pfarrer seit der Reformation bis auf die Gegenwart enthalten. Das zwingt zur Teilung, am besten nach Landeskirchen, in Preußen nach Provinzen, wie denn auch alle bisher erschienenen Presbyterologien nur ein bestimmtes, örtlich begrenztes Gebiet behandeln und auch die Pfarrerschaft eines Bezirks meist ein in sich abgeschlossenes Ganze bildet [1]. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, welche Tatsachen aus dem Leben eines jeden Pfarrers aufgezeichnet werden sollen; denn eine ausführliche Lebensbeschreibung zu bringen, ist wegen des dafür zur Verfügung stehenden Raumes unmöglich; das muß der Einzelforschung und der Familiengeschichtschreibung überlassen werden. Man wird also auch nach einem Schema suchen müssen, das nach Möglichkeit für alle paßt, und das zugleich der Einzelforschung die Wege weist. Es dürfte sich empfehlen, folgende Angaben aufzunehmen: Name, sämtliche Vornamen mit Hervorhebung des Rufnamens, Geburtsort und -tag, Sterbeort und -tag. Ferner Name und Stand des Vaters und Name der Mutter; beide Angaben sind wichtig, da es von größter Bedeutung ist, festzustellen, aus welchen Bevölkerungsschichten der Pfarrerstand hervorgegangen ist und sich ergänzt. Aus demselben Grunde darf nicht fehlen der Name der Ehefrau mit Namen und Stand ihres Vaters; denn die soziale Wertung eines Berufes wird bestimmt durch die Kreise, aus denen die Frauen stammen. Daß die Kenntnis von der Herkunft der Frauen für die Beantwortung von Fragen

1) Über die schon vorhandenen Veröffentlichungen wird ein Aufsatz in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift eingehende Mitteilungen bringen.



der Vererbung unerläßliche Voraussetzung bildet, sei nur nebenher erwähnt; ebenso, daß die Frauen oft nicht ohne Einfluß auf den Werdegang ihres Mannes sind. Dann müßten folgen die Angaben über Vorbildung und Studium, Gymnasium, Universität, akademische Grade, Ordinationstag bezw. Dienstalter und endlich die Pfarrämter, in denen der Betreffende gestanden, und wie lange er in jedem gewesen ist. Den Schluß bildet die Mitteilung, ob der Abschluß des amtlichen Lebens durch den Tod, Emeritierung, Amtsaufgabe oder dergl. erfolgt ist. Nur in Ausnahmefällen dürfte eine kurze Bemerkung über Tatsachen von besonderer Wichtigkeit hinzuzufügen sein. Das ist ein Schema, das allen Presbyterologien zugrunde gelegt werden sollte.

Für die Anordnung des Stoffes ergeben sich verschiedene Möglichkeiten. Zunächst muß die Reihenfolge der Pastoren für jede Pfarrstelle sichergestellt werden, von der Gründung an bis auf die Gegenwart. Unerläßlich ist es dabei, das Jahr des Antritts und des Ausscheidens aus dem Amt anzugeben; das eine oder das andere allein genügt nicht, da häufig längere oder kürzere Vakanzen eingetreten sind. Aber auch die Reihenfolgen allein, selbst wenn sie vollständig sind, haben nur bedingten Wert, da die bloßen Namen uns so gut wie nichts zu sagen haben. Kommen die gleichen Namen bei verschiedenen Pfarrstellen vor, so ist daraus allein noch nicht ersichtlich, ob es sich auch um dieselben Personen handelt. Zu den Namen müssen also die oben genannten Personalangaben kommen. Das kann auf verschiedene Weise geschehen. Entweder folgt der kürzere oder längere Lebenslauf gleich hinter dem Namen, oder er wird in Anmerkungen unter den Text gesetzt. Beide Verfahren sind angewendet worden. Nun aber haben die meisten Pfarrer mehr als eine Pfarrstelle bekleidet; durchschnittlich sind es drei, es kommen aber auch sechs bis acht vor. An welcher Stelle soll da der Lebenslauf eingefügt werden? An allen? Das würde viele unnötige Wiederholungen ergeben. Also nur an einer Stelle, wobei man schwanken kann, ob bei der ersten oder letzten oder bei der, auf welcher der Inhaber am längsten gestanden hat; bei den anderen genügt dann ein kurzer Hinweis. Der praktischste Weg, der sich namentlich für die Bearbeitung eines größeren Bezirkes empfiehlt, dürfte jedoch folgender sein: Die Diözesen des Bezirks

werden alphabetisch geordnet, in den Diözesen ebenso die Pfarrstellen; bei jeder Pfarrstelle wird nur die Reihenfolge der Pfarrer mit den Jahren des Dienstantritts und -abgangs gegeben. Dann folgen in einem zweiten Teil die Lebensläufe ebenso in alphabetischer Ordnung. Die Träger gleichen Namens folgen einander nach den Geburtstagen oder Geburtsjahren. Diese Anordnung in zwei Teilen hat den Vorteil, daß Verweisungen vermieden werden, und daß verwandtschaftliche Beziehungen leicht aufzufinden sind. Ein genaues Ortsregister darf nicht fehlen; ein umfassendes Personenregister ist erwünscht.

Zum Schluß sei noch eine Bemerkung gestattet. Die evangelische Kirche Deutschlands hat jetzt eine vierhundertjährige Geschichte hinter sich, die sie unter dem Schutze des landesherrlichen Kirchenregiments verbracht hat. Jetzt steht sie, ihrer Spitzen beraubt, an einem Wendepunkte ihrer Entwicklung. Wie sich die Zukunft gestalten wird, vermag heute noch niemand zu sagen. Das aber ist gewiß, daß die sich anbahnenden Umwälzungen von einschneidender Wirkung auf die Gestaltung des evangelischen Pfarrerstandes sein werden. Die jetzt lebende Generation von Pfarrern gehört noch in die alte Zeit, die kommende wird bereits die Züge der neuen tragen. Darum scheint jetzt, wo ein gewisser sichtbarer Abschluß erreicht ist, die rechte Gelegenheit zu einem Rückblick auf die Vergangenheit gekommen zu sein, die überall da, wo man noch nicht daran gedacht oder schon daran gearbeitet hat, die Anregung zur Arbeit an den Series pastorum geben sollte. Da könnte durch das Zusammenarbeiten aller Kirchengeschichtsvereine etwas wissenschaftlich und kirchlich Wertvolles und Unentbehrliches geschaffen werden.

Das Wittenberger Ordiniertenbuch

Von Pfarrer D. Pallas in Zwochau

Im Anschluß an vorstehenden Aufsatz, der auf die Wichtigkeit der Herausgabe von Presbyterologien hinweist, sei auf eine der wichtigsten Quellen aufmerksam gemacht, die uns für die Geschichte der lutherischen Geistlichkeit zunächst in Kursachsen,

aber auch — besonders in der älteren Zeit — ganz Deutschlands zur Verfügung steht: das Wittenberger Ordiniertenbuch.

Es ist, seitdem Georg Buchwald durch die Veröffentlichung des Inhaltes der zwei ersten Bände dieser im Archiv der Stadtkirche zu Wittenberg bewahrten Aufzeichnungen der dort Ordinierten weitere Kreise mit der hier vorliegenden bedeutsamen kirchengeschichtlichen Quelle bekannt gemacht hat[1], allgemein üblich geworden, vom „Wittenberger Ordiniertenbuche" in der Einzahl zu sprechen. Aber die Buchwaldschen Publikationen weisen selbst schon darauf hin, daß dieser Titel einer stattlichen Reihe von Quartbänden gemeinsam ist, die sich, der Zeitfolge entsprechend, aneinander anschließen. Buchwald hatte nur erst „Das Wittenberger Ordiniertenbuch 1537—1560" (Leipzig, Wiegand, 1894) herausgegeben und dann einen „Zweiten Band 1560—1572", mit Berichtigungen und Ergänzungen für die Jahre 1558—1568 aus P. Ebers Aufzeichnungen folgen lassen (in demselben Verlage, 1895). Beide zusammen geben also nur die beiden ersten Bände des Ordiniertenbuches bekannt, die übrigens nicht inhaltlich von einander irgendwie geschieden sind; sondern man hat im Jahre 1560 nur deshalb einen zweiten Band begonnen, weil eben der erste Band gefüllt war. Und das, was von diesen ersten Bänden gilt, gilt dann auch von den noch folgenden acht Bänden, die die Aufzeichnungen der Ordinierten oder Ordinanden aus den Jahren 1573—1816 enthalten, insgesamt von 1537 an 7426 Eintragungen[2]! Es ist auch in Wittenberg selbst üblich gewesen, jeden einzelnen Band für sich das Ordiniertenbuch (Ordinatorum in hac ecclesia liber) zu betiteln, wenn er in Benutzung genommen wurde; darauf weisen die Titelvorschriften hin, welche die letzten drei Bände tragen. Bei dieser Sachlage wäre es wohl eigentlich richtiger, von den Wittenberger Ordiniertenbüchern zu sprechen. Aber wenn man sich über die Verteilung der vorhandenen Aufzeichnungen der in Wittenberg Ordinierten auf eine größere Reihe von

1) Vorher hatte zuletzt Rietschel in seiner Schrift über „Luther und die Ordination" (2. Aufl. 1899, S. 25—29.) auf diese Verzeichnisse wieder die Aufmerksamkeit gelenkt. Ihm verdankte Buchwald die Anregung zur Herausgabe.

2) Wie sich die Eintragungen auf die einzelnen Jahre verteilen, zeigt die Tabelle bei Buchwald a. a. O. Band II, S. II.



Bänden klar ist, mag immerhin der gemeinsame Titel: Ordiniertenbuch für alle diese Bände zu Recht bestehen bleiben.

Es handelt sich, wie aus dem hier Vorausgeschickten erhellt, um autobiographische Notizen der Theologen, die in Wittenberg die Ordination nachgesucht und empfangen haben. Nur die ältesten Einzeichnungen im ersten Bande sind von den Ordinatoren gemacht, vom 25. Mai 1558 ab haben die Ordinierten selbst sich eingezeichnet.

Aus den Einzeichnungen geht hervor, daß sich allmählich ein gewisses Schema herausgebildet hat, nach dem jeder einzelne, dem das Buch, wie es scheint, vom Küster der Stadtkirche zur Einzeichnung seines Lebens- und Studienganges vorgelegt wurde, dieser Aufgabe genügt hat. Vom Band 8 ab, d. h. vom Jahre 1674 ab, zeigen die Bände aber eine direkte Vorschrift, wie die Einschreibungen zu gestalten seien. Die Titelvorschrift auf S. 1 des 8. Bandes lautet:

In nomine s. s. Trinitatis.

Ordinatorum in hac ecclesia liber,
qui sua manu propria inscribere tenentur sequentia:

1. nomen, cognomen et patriam cum parentibus [nec non et tempus nativitatis suae];
2. paucis indicent, in quibus academiis aut scholis et quamdiu sint versati discendi causa;
3. si pueritiae in scholis publicis aut alibi serviverint, eius quoque ministerii locum et tempus annotent;
4. praecipue vero exprimant locum vocationis et ditionem gradumque, quem obtinebunt in illa ecclesia;
5. significent etiam, a quibus testimonia de sua vocatione moribusque suis attulerint;
6. denique notum faciant, an fuerint examinati et ubi et a quo, simulque publicent, quo die, anno et a quo, quibus et praesentibus ritum ordinationis acceperint.

Ähnlich lautet die Vorschrift auf S. 3 des 9. Bandes und auf dem Vorblatt des im Jahre 1783 begonnenen letzten 10. Bandes. Und diesen Vorschriften genügen in der Tat die uns von den in Wittenberg Ordinierten im Ordiniertenbuche hinterlassenen Viten. Darum haben sie aber auch einen Wert, der über ihre Bedeutung als wichtige Beiträge zur Aufstellung von Presbyterologien hinaus-

geht. Es ist uns hier vor allem auch eine Quelle geboten, aus der wir für die Erkenntnis der Schul- und Universitätsverhältnisse des 16., 17. und 18. Jahrhunderts, viel schöpfen können. Aber auch über die Lage des Theologenstandes, über die Art, wie man die jungen Theologen nach dem Verlassen der Universität im Zusammenhang mit Wissenschaft und Kirche zu erhalten bemüht war, und ebenso über die rechtlichen Verhältnisse der Pfarreien, insbesondere das Verhältnis zu ihren Patronen, erfahren wir Wichtiges. Natürlich ist alles, was mit der Ordination selbst zusammenhängt, die Reihenfolge von Examen, Prüfungspredigt und Katechese, Ordination und Konfirmation, die Personen der Examinatoren und der Ordinatoren und die Behörde, welche die Konfirmation vornahm, besonders deutlich aus den Aufzeichnungen der Ordinierten zu ersehen.

Es bedarf dies alles noch näherer Untersuchungen. Es ist nicht einmal sicher, ob wir aus dem üblich gewordenen Titel „Ordiniertenbuch" den Schluß ziehen dürfen, daß man das Buch den Geistlichen nach ihrer Ordination zur Einzeichnung ihres Lebenslaufes vorgelegt hat, wie ja allerdings schon aus Punkt 6 der oben mitgeteilten Titelvorschrift in Band 8 hervorgehen müßte. Aus einigen Viten geht nämlich sicher hervor, daß der Betreffende sich vor seiner Ordination, aber erst nach bestandenem Examen eingetragen hat. So schreibt der bekannte M. Justus Christian Thorschmidt als designierter Pfarrer von Plötzky 1721 (Band VIII, 405): examen sustinui, sequenti die ... inaugurandus, und gleich hinter ihm der Clödener Diakonus Theophilus Mylus: Profectibus ... tentatis hodie Deo dicandus et in ordinem evang. ministorum recipiendus sum. Und von Band IX etwa in der Mitte ab wird es sogar das Übliche, daß der Eintragende sich als morgen zu ordinierend bezeichnet, seltener als hodie inaugurandus. Aber auch jetzt noch fehlen nicht solche Lebensläufe, die mit dem Zeugnis schließen: ordinatus et confirmatus sum. So nimmt es nicht Wunder, daß man wenigstens in den letzten Zeiten, in denen in Wittenberg ordiniert worden ist, gar nicht von einem Ordiniertenbuche, sondern von einem Ordinandenbuche gesprochen zu haben scheint. Darauf weist einmal die Titelvorschrift in Band 10 hin, die lautet: Liber apud sedem parochialem Wittenbergensem, cui ordinandi manu propria ... inscribere debent; aber auch auf

dem Rücken und auf der Stirnseite tragen die Bände, wenigstens von Band 7 ab, die Aufschrift: Ordinandenbuch. Offenbar sind diese Aufschriften auf Band 7 und 8 erst später und von einem der lateinischen Sprache wenig kundigen Manne, vielleicht dem Küster gemacht. Denn er hat auf Band 7 sich die Aufschrift geleistet: Ordinanten(!) Buch pro annos (!) 1627 bis 1674 incl. Auch auf dem Rücken von Band 8 steht dieses Ordinantenbuch, während hier auf der Stirn der Titel: Ordinationsbuch angewandt ist. Band 9 führt die unrichtige Aufschrift: Nachrichten über die an der Pfarrkirche angestellten (!) Prediger 1627—1782. Erst Band 10 trägt die richtige schlichte Aufschrift: Ordinandenbuch von den Jahren 1783 bis —. Eine spätere Hand hat dieser Aufschrift, die also wohl gleich bei der Anlegung des Bandes ihm aufgeschrieben ist, die Jahreszahl 1815 hinzugefügt, die übrigens nicht ganz richtig ist; denn die letzte Eintragung ist tatsächlich vom 2. April 1816.

Die Art der Eintragungen der Ordinierten ist zwar im allgemeinen aus den Buchwaldschen Veröffentlichungen, besonders dessen zweitem Bande ersichtlich und ergibt sich außerdem aus den oben mitgeteilten Vorschriften, denen die Eintragungen folgen sollten. Aber es erscheint doch förderlich, einige Beispiele aus den späteren Bänden zu geben, die zugleich zeigen, wie die Neigung immer mehr um sich greift, den eigenen Lebenslauf ausführlich darzustellen. Ich wähle einige Beispiele, die sämtlich Geistliche betreffen, die für die Pfarr- oder die Diakonatsstellen in Herzberg an der Elster ordiniert worden sind.

Zunächst die Vita des Superintendent A. Kühn aus Band 7 des Ordinandenbuches:

In nomine Jesu.

Ego, L. Andreas Kühn, editus Dresdae ao. MDCXXIV patre Luca Kühn cive ibidem et mercatore, matre autem Margaretha Granggertiana, positis in patria schola atque sub domesticis praeceptoribus linguarum fundamentis in hanc Witenbergensem (academiam) ao. MDCXL . . . feriis Pasch. ablegatus sum. Cumque biennium sub publicis et privatis doctoribus philosophiae dedissem operam, decano spectabili d. lic. Scharfio magisterii honores impetravi. Compositis his studiis ad theologiam me converti et usque ad annum 1645 sub celeberrimis istius temporis theologicis his sanctioribus literis studui. Demum completandi ingenii causa Argentinam perlustratis aliis imperii academiis et civitatibus augustis

concessi venique, ubi primum in convictu piissimi d. d. Schmidii, deinde et cohabitatione celeberr. d. Dorschei ceptum ita pertexi telum, uti facultas dictae academiae theologica vindicias antioriseos Dorscheanae mihi committere, uti cum Walenburgiis congrederer adhortari, demum ut honores in theologia summos mihi deferre non dubitaret. Sed ab meis ao. 49 domum vocatus, in patria locum industriae meae dignum expectavi, donec tandum serenissimus elector Saxon. me nuper, sc. 28. maii, ephoriae Herzbergensi destinaret, id quod tamen hac expressa factum conditione, uti prius summis me pararem honoribus. Instructus igitur mandato electorali in hanc almam veni, ut a reverendissimae facultatis theologicae venerabili capite et decano, viro undique celeberrimo d. d. Calovio editis speciminibus 18. augusti huius anni s. s. theologiae licentiatus creatus sum. Impleta itaque conditione ad δοκιμαστικὴν Herzbergae admissus et dein a sereniss. ecclesiae patrono illius ecclesiae pastor vocatus sum atque etiam in aula habita coram serenissimo et serenissimis concione finitoque colloquio praestito religionis iuramento in superintendentem Herzbergensem confirmatus et dominica XXIV trinitatis huius anni ab excellentissimo a. D. Calovio, quippe superintendente p. t. vicario, ordinatus rite. Deus perficiat opus suum usque ad diem vitae ultimum!

Aus dem 8. Bande sei die Eintragung des Diakonus Ladovius mitgeteilt, die dort als Nr. 156 steht:

Ego M. Matthias Ladovius natus sum Revaliae in Livonia patre Johanne Henrico Ladovio, tunc temporis gymnasii regii, quod floret ibi, eloquentiae professore, et matre Dorothea Stahlborn, ao. o. r. 1666 d. 4. mai, qui mei (: ὁ ἐν ἁγίοις jam :) parentes ea, qua decuit cura, a primis statim incunabulis, ut puram simul cum primis lactibus imbiberem doctrinam, fidelibus memet commisere praeceptoribus, donec adultior paulo factus inr. iam commemorati gymnasii lares honestatis et pietatis uberiora incrementa sumere possem, in quo hinc usque ad 17. vitae annum versatus, patre modo denato Rigam abire atque ex praecellentiss. dni Leykendorffii, scholae ibidem regiae rectoris celeberrimi, ore doctior evadere iubebar ab iis, quibus salus mea non pariter (?) curae erat. Cum vero fama ad memet perlata esset, gymnasium regium talem iterum nactum rectorem et moderatorem, cuius industria et eruditione insigni reviviscere quasi viderentur artes liberales, Riga reversus patriis reassociavi condiscipulis, quibuscum cum tam publicis quam privatis per insigne spatium interfueram lectionibus, consilio denique maiorum ad academicas musas paravi iter nec non ao. 1685 Gryphiswaldiam petii, in qua academia doctorem, praeceptorem et informatorem magnif. dn. D. Henningium habui cordatissimum atque plane paternum ususque sum ipsius institutione per tres integros annos. Hinc commendatiis instructus ipsius hanc famigeratissimam adii academiam atque a viro gravissimo magnificoque dn. D. Deutschmanno, t. t. rectore, in numerum studiosorum receptus collegia frequentavi tum ipsius, cum iam excellentissimi

dni. prof. Neumann, quorum alter theologiam, alter philosophiam et humaniora (animo) instillavit meo, quantum quidem fieri potuit. Cum itaque pro modulo Deo et proximo servire domumque proficisci constitueram, nescio quo pacto moras necterem, quo factum ut Hertzbergam dmn. vitricum, dn. M. Heroldum, superintendentem ecclesiae Herzbergensis, visitaturus me conferrem. Ibi cum viverem, archidiaconus dn. Müllerus animae solvebat debitum. Ne vero ordinariae conciones intermitterentur prorsus, ut nonnullas susciperem iniunxit mihi clarissimus dn. Vitricus, cuius voluntati non obtemperare religionem ducentem memet tandem tota civitas et magistratus ipse Herzbergensis ex admiranda Dei o. t. m. providentia in diaconum cooptavit suum ac deinceps legitime me vocatum maxime reverendus dominus D. Casparus Loescherus, s. s. theol. pp, itemque circuli electoralis Saxonii superintendens generalis, coram ministerio ecclesiastico examinatum in praesentia dominorum doctorum et professorum theologiae ordinariorum ut et dominorum diaconorum ritu apostolico in ecclesia parochiali ordinavit d. 20. iun. a. 1690.

Deus, qui servum suum indignissimum pro misericordia sua inexhausta vocavit, ostendat benigne iter et viam, qua non solum ego eam, verum et alios ducam; erigat me ex alto gratia sua superabundanti, regat me spiritu sancto et cunctas denique actiones meas in nominis sui aeternam gloriam nec non auditorum et mei ipsius salutem cedere faciat omnino per et propter Jesum Christum, filium suum unigenitum et dilectum. Amen.

Endlich aus dem 9. Bande S. 534ff. die dort die Nr. 226 bildende Vita des Herzberger Diakonus, dann Archidiakonus Jehnichen:

Ego Christianus Godofredus Jehnichenius Herzbergae, quae electoratus Saxonici oppidum est, natus sum ao. 1732 die 31. ian. Pater fuit Godofredus Jehnichenius, eiusdem civitatis fiscique senatorii praefectus. Cuius praematuram atque inopinatum mortem etiam nunc doleo lugeoque. Quare mater carissima Anna Sophia ex gente Kretzschmanana educationis curam in se solam suscepit indefessam. Grandior factus q(u)um essem, tradidit me privatis institutionibus nec ullis in me erudiendo pepercit sumtibus. Et quum iam a teneris annis studiorum amor in me elucesceret, contigit non sine divini numinis nutu, uti in votis meis erat, ut gymnasii, quod prope Motelam floret semperque magis atque magis eflorescat, annumerarer alumnis. Hac in bonarum artium mercatura singulari Dei o. m. gratia regisque munificentia per sexennium moratus sum, usus doctrina atque institutione dn. M. Schumacheri rectoris, dn. M. Parschky conrectoris, dn. M. Mischii tertii, dn. M. Opitii cantoris, dn. M. Hauptii mathematici, quorum alii ἐν τοῖς ἁγίοις, alii etiamnunc superstites, quos tamen ad unum omnes sempiterna, uti par est, grataque colam memoria. Finito studiorum scholasticorum cursu Lipsiam abii ao. 1751 et rectore magnifico Wincklero civibus academicis die 7. iunii

eius anni adscriptus sum. In philosophicis autores doctoresque habui Wincklerum et Crusium. Hic quoque in dogmaticis atque exegeticis lectionibus suam mihi contulit operam solertissimam, cui ad latus pono viros propter merita atque studia immortales, nimirum Boemerum, Hebenstreitium etc. Nec defuerunt in studiis hebraicis opera mihi sua Hebenstreitius modo laudatus atque Bosseckius. Joecherus et Wernsdorfius historiam politicam, litterariam, ecclesiasticam me docuerunt. Nec tacebo acutissimi ingenii virum Ernesti, qui in philologicis mihi facem praetulit. Per quadriennium mihi Lipsiae fere commoranti senatus Herzbergensis, patronus patriae civitatis, diaconatum et cum hoc coniunctum pastoratum Madelensem et Frauenhorstensem adiudicavit. Ortis super hac re superintendentem inter et senatum difficultatibus primo Dresdam abire atque publicum subire examen necessum habui. Sed laudetur divina providentia et gubernatio, quae omnia in emolumentum meum converterunt, dum hora locoque consuetis a viris magnificis summeque venerandis examinatus habitaque dom. V p. Trin. oratione sacra δοκιμαστικη secundum ordinem vocatus et die XI. iunii more pio ordinationis actu inauguratus eodemque ad munus sacrum meum confirmatus fui. Adsit mihi semper s. s. trinitas gratia sua auxiliatrice et meos labores in sui nominis gloriam meorumque salutem benedictos esse velit. Me vero in officio isto gravissimo et difficillimo viribus gratia tua exornare, in veritate divina magis magisque confirmare et ad finem vitae meae conservare ne desinas, Te, Deus, rogo. Amen. Scripsi Wittebergae die XI iunii MDCCLV.

Es wird nötig sein, daß der Frage nachgegangen wird, ob alle in Wittenberg ordinierten Geistlichen sich in das Ordinationsbuch eingetragen haben. Aus der ältesten Zeit, wo die Namen der Ordinierten mit kurzer Angabe ihrer Bestimmung von dem jedesmaligen Ordinator eingetragen sind, fehlen verschiedene, deren Namen wir zugleich mit der Tatsache, daß sie in Wittenberg ordiniert sind, aus anderen Quellen kennen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß solche Fälle sich auch aus der späteren Zeit, wo die Ordinierten sich selbst einzutragen pflegten, nachweisen lassen werden.

Am Schlusse sei auf die Frage eingegangen, welchem Zwecke denn die Aufzeichnungen ursprünglich haben dienen sollen. Daß sie in der ältesten Zeit, wo sie von dem ordinierenden Pfarrer (oder einem seiner damit beauftragten Diakonen) geführt worden sind, einen offiziellen Charakter gehabt haben und haben sollten, ist nicht zu bezweifeln. Sie stellen sich zu dieser Zeit etwa der Matrikel der Universität zur Seite. Sie beurkunden den Vollzug des ritus ordinationis an einem, dem dadurch die Weihe

für das ihm übertragene Amt gegeben wurde. Aber dieses offiziellen Charakters ist das Ordiniertenbuch sofort entkleidet worden, als man dazu überging, die Ordinierten oder zu Ordinierenden selber ihren Lebensgang bis zur Stunde ihrer Ordination aufschreiben zu lassen. Es erscheint nicht zweifelhaft, daß seitdem in den Akten des Wittenberger Konsistoriums eine besondere Matrikel der Ordinierten, also eine Fortsetzung des bisherigen Ordiniertenbuches, von der Hand des Ordinatoren geführt worden ist. Mir ist eine solche Matrikel zwar nicht bekannt, aber ich würde es für selbstverständlich halten, daß sie irgendwo unter den alten Akten des Konsistoriums von Wittenberg sich finden werde. Aber was hatten nun die uns im Ordiniertenbuche vorliegenden Aufzeichnungen für einen Zweck, wenn sie nicht offiziell bewertet werden können? Ich möchte ihnen einen eigentlichen Zweck, dem sie dienen sollten, überhaupt abstreiten. Sie dienten dem Bedürfnisse, das alle die hier in Frage kommenden Personen aus ihrer Schüler- und Studentenzeit kannten, dem, von sich selbst den kommenden Semestern Kunde zu geben. Man hat diesem Bedürfnisse nachher eine gewisse Vorschrift gemacht, wie es befriedigt werden solle, damit die, welche die Aufzeichnungen lesen würden, aus ihnen viel sie Interessierendes erführen. An uns, die Nachwelt, hat man jedenfalls nicht gedacht; aber man hat gut für uns gesorgt, ohne es zu wollen, und an uns ist es, das, was sich in diesen vergilbten Aufzeichnungen durch fast 300 Jahre hindurch aufgespeichert hat an Interessantem und Wissenswertem, zu heben.

Bisher ist dazu noch nicht viel getan, wenn wir von den Buchwaldschen Veröffentlichungen absehen. Ich glaube auch kaum, daß in der Art dieses wörtlichen Abdruckes der im Ordiniertenbuche vorliegenden Lebensläufe fortgefahren werden könnte; je weiter man sich von der eigentlichen Reformationszeit entfernt, umsomehr erlahmt das allgemeine Interesse an den auftretenden Personen. Sie haben, abgesehen von den wirklich führenden Geistern, dann nur noch lokalgeschichtliches Interesse. Aber zunächst muß das, was an ihren Berichten über ihren Lebens- und Studiengang auf allgemeine Beachtung Anspruch erheben kann, herausgehoben und mit Gleichartigem irgendwie verarbeitet werden.

Es gibt da so viele Gesichtspunkte, unter denen die

Wittenberger Ordiniertenbücher durchgearbeitet werden müßten. Ich nenne z. B. Herkunft der Geistlichen, ihr erster Unterricht, Beteiligung der Fürstenschulen an der Heranbildung der Geistlichen, die Dozenten der verschiedenen Universitäten und die von ihnen vertretenen Lehrfächer usw. Aber auch solchen Fragen müßte nachgegangen und der für ihre Klarstellung vorhandene Stoff zusammengestellt werden, die das Examenswesen betreffen; so ist es von großem Werte festzustellen, seit wann man beim Oberkonsistorium in Dresden für die, welche sich um ein geistliches Amt bewerben wollten, die Möglichkeit eingerichtet hat, sich dort prüfen zu lassen, um ein Prüfungszeugnis vorlegen zu können, und ob man dann bei dem der Ordination voraufgehenden Examen irgendwie auf die Ablegung dieser Vorprüfung Rücksicht genommen hat. Allen solchen Fragen, die sich bei einer näheren Prüfung des sehr reichlichen Stoffes darbieten, müßte nachgegangen werden. Und dazu bedarf es einer systematischen Bearbeitung des gesamten Ordiniertenbuches, am besten wohl durch einen Theologen, der in Wittenberg selbst seinen Sitz hat.

Daneben gilt es dann, die Lebensgeschichten der in Wittenberg ordinierten Geistlichen in einer gedrängten Form so zugänglich zu machen, daß sie von der kirchlichen Lokalhistorie leicht erreicht und benutzt werden könnten. Dazu wäre nun freilich vor allem notwendig, daß erst einmal für alle Bände ein Index der Personen- und Ortsnamen geschaffen werde. Für die ersten beiden Bände ist dies ja, da Buchwalds Veröffentlichungen diese Indices haben, nicht mehr nötig. Und für die drei letzten Bände sind sie in den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts von einem Diakonus Tepohl in Pretzsch angefertigt und den einzelnen Bänden beigefügt. Es wäre also nur nötig, solche Verzeichnisse noch für die mittleren 5 Bände anzulegen. Und ist dieses geschehen, müßte ein Weg gefunden werden, der dazu führen könnte, daß die so registrierten Namen irgendwo durch den Druck veröffentlicht und so allgemein bekannt gegeben würden [1]. Dann freilich wäre weiter nötig, daß dem Interessenten, der so auf diesen und jenen Geistlichen seines Ortes aufmerksam

1) Hier wäre wohl eines der von der „Gesellschaft für Kirchengeschichte" geplanten Beihefte zur ZKG die geeignete Stelle.

gemacht worden ist, die Möglichkeit gegeben wird, die Lebensgeschichte eben dieser Personen — und sei es nur in einem Auszuge — zugesandt erhalten zu können. Es müßten also, da mit einem Abdruck des gesamten Ordiniertenbuches nicht zu rechnen ist, Mittel bereit gestellt werden, um Abschriften der einzelnen Viten herstellen zu lassen, die dann gegen Entrichtung einer gewissen Leihgebühr versandt werden könnten.

So, wie jetzt die Sachen liegen, wird es immer nur denen, die durch ein besonderes großes Interesse an der Sache der Presbyterologien dahin gebracht werden, auch einen längeren Aufenthalt in Wittenberg nicht zu scheuen, um das Ordiniertenbuch für ihre Zwecke durchzustudieren, möglich sein, von diesem Buche einen nennenswerten Gebrauch zu machen. So hat schon, wie es scheint, Dietmann wenigstens für einige Teile seines Werkes „Die gesamte der ungeänderten Augsp. Confession zugethane Priesterschaft in dem Churfürstenthum Sachsen“ unsere Quelle benutzt, wie er nachweislich z. B. auch die Leipziger Ordinierten-Matrikel des dortigen Konsistoriums ausgezogen hat. In neuester Zeit hat Konsistorialsekretär Machholz-Magdeburg, der die Herausgabe einer Pfarrmatrikel für die Provinz Sachsen plant, das, was das Ordiniertenbuch ihm etwa von 1720 ab bot, ausgezogen, um es für seine Zwecke zu benutzen; er machte mich darauf aufmerksam, daß Pfarrer D. Wotschke-Pratau, der in unmittelbarer Nähe von Wittenberg wohnt, ein ganz besonderes Interesse an dem Ordiniertenbuche nehme und wohl durch seine ihm gewidmeten Studien als der beste Kenner dieses Buches anzusehen sei. Ich gebe der Hoffnung Ausdruck, daß der Allgemeinheit die Früchte dieser Studien zugänglich gemacht werden können.

Aus der Praxis des kirchengeschichtlichen Unterrichts

Kirchengeschichte in der Schule

Von Lyzealdirektor B. Schremmer in Berlin-Reinickendorf

Die alt- und neutestamentliche Forschung hat in den beiden letzten Jahrzehnten gewaltige Veränderungen durchgemacht, die auch die biblische Schulwissenschaft zum Umlernen gezwungen haben. Was Gunkel und seine Schule auf alttestamentlichem Gebiet uns an neuen Offenbarungen geschenkt, und was in der neutestamentlichen urchristlichen Forschung Deißmann, Bousset, Harnack, Joh. Weiß u. a. erarbeitet haben, das beeilte sich die Schule auch für sich nutzbar zu machen. Rein, Flöring, Lietz, Thrändorf, Meltzer, Reukauf, Heyn haben umsichtig und taktvoll in theoretischen Abhandlungen wie in praktischen Präparationswerken die neue Auffassung von der Entwicklung Israels und vom Urchristentum für die Schule umzumünzen gewußt. Wie gewaltig der Umschwung war, kommt einem erst recht zum Bewußtsein, wenn man eins der alten Präparationswerke (etwa Sprockhoff) neben die neuen hält. Selbst der treffliche Dörpfeld, der doch ein Herz für die Kinder hatte und darum das Dogmatische aus dem Unterricht verbannen wollte, erscheint gegen Tögel [1], um den letzten, nicht den schlechtesten zu nennen, durchaus veraltet.

Wie stand es mit der Kirchengeschichte? Sie hat im allgemeinen keine so grundstürzende Umwälzung durchgemacht. Sie hat in aller Stille unendliche Kleinarbeit geleistet. Weitere Kreise wurden allenfalls auf Harnacks Deutung der altchristlichen Dogmenentwicklung, auf den Streit um Denifles Luther oder auf

1) Tögel, Der Herr der Menschheit, 1918.

Troeltschs Thesen über den Zusammenhang von Reformation und Mittelalter einerseits, Reformation und moderner Welt anderseits aufmerksam. Sonst aber kann man wirklich nicht sagen, daß die Kirchengeschichte schon Allgemeingut der Gebildeten geworden sei, wie es Hase einst erhoffte. Alle diejenigen, die vor der Prima der Vollanstalten ins Leben traten, bekamen früher nur von Luther und der Reformationszeit etwas zu hören, von der übrigen Kirchengeschichte nichts. Jetzt ist es erfreulicherweise an Volks- wie an höheren Schulen anders geworden. „Die Kirchengeschichte ist aus ihrer Aschenbrödelstellung herausgehoben.“ [1]

In der Volksschule sieht der bisherige Lehrplan des 6. Schuljahres folgende Stoffe vor: einige Bilder aus der Geschichte der christlichen Kirche, besonders der Reformationszeit. Für das 8. Schuljahr: Christenverfolgungen; Einführung des Christentums in Deutschland; Christentum und Islam; die Reformation, besonders in den Vorläufern und Nachfolgern Luthers; die Entstehung der Landeskirche (1817); äußere und innere Mission; der Gustav-Adolf-Verein und der Ev. Bund; die Gemeindeverfassung; die christliche Liebestätigkeit der Frau; das ev. Gesangbuch; die christliche Kunst in Kirche und Haus; die kirchlichen Handlungen und kirchlichen Pflichten; Geschichte der Bibelverbreitung u. a.

Der Lehrplan der höheren Knabenschulen fordert für Quarta: Lebensbilder aus der Zeit der Christenverfolgungen und der alten Kirche sowie aus der Bekehrung der heidnischen Bewohner Deutschlands und aus der neueren Mission. Für Obertertia: Entwicklung der christlichen Kirche von ihren Anfängen an bis an das Ende des Mittelalters in Lebensbildern und Einzelschilderungen (unter Berücksichtigung der Heimatgeschichte); die reformatorischen Bestrebungen vor Luther; Reformationsgeschichte im Anschluß an die Lebensbilder Luthers, Melanchthons, Zwinglis, Calvins. Für Untersekunda: Zusammenfassende Wiederholung der Geschichte der christlichen Kirche bis einschließlich der Reformationsgeschichte; Ausbreitung der ev. Kirche und Hemmung durch die Gegenreformation; Lebensbilder Speners, Franckes, Zinzendorfs; das Wiedererwachen des religiösen Lebens (an den Dichtern der Befreiungskriege gezeigt); die Union; das Wichtigste

---

1) **Heyn**, in Monatsbl. f. den ev. Religionsunterricht 1917, S. 275.

von der Verfassung der ev. Kirche der Heimatprovinz; die Äußerungen des ev.-christlichen Lebens in den Werken der äußeren und inneren Mission, besonders der Heimatkirche. Der Lehrplan für Obersekunda und Prima ist im ganzen derselbe geblieben wie früher: Entwicklung des Christentums von Jesus bis zur Gegenwart.

Vorbildlich ist der neue Plan der höheren Mädchenschulen: In 1½ Jahren die wichtigsten Ereignisse der kirchlichen Vergangenheit in ihrem Zusammenhang mit den Grundgedanken des Christentums und mit den Einflüssen und Forderungen ihrer Zeit. Da die kirchliche Gegenwart im Vordergrund steht, ist auszuscheiden, was nur im Interesse der Vollständigkeit liegt oder heologisch zwar bedeutsam, aber für die Gegenwart überwunden ist. Besonders ist auf solche Erscheinungen . . . hinzuweisen, die in verschiedener Gestalt immer wieder vorkommen (Mönchtum, Scholastik, Mystik, Pietismus, Aufklärung). Das Anschaulich-Gegenständliche steht im Vordergrund.

So wird denn jetzt Kirchengeschichte nicht nur den reiferen Schülern der Oberstufe vorgetragen, auch die 12- bis 16jährigen lernen sie schon kennen. Sogar die Volksschule hat erkannt, welch wichtiges und dankbares Arbeitsfeld sich ihr hier eröffnet. Freilich, bei 18jährigen ist der Unterricht anders zu gestalten als bei 14jährigen. Es sind zwei verschiedene Altersstufen, die nicht auf gleiche Weise behandelt werden dürfen. Der Lehrer muß doppelte, manchmal dreifache Buchführung verstehen.

Wie ist nun der Kirchengeschichts-Unterricht auf der Mittelstufe, bei den 12- bis 16jährigen zu gestalten? Wir fragen zunächst die Erziehungswissenschaft: was für Stoffe und welche Form der Darbietung eignen sich am besten für diese Altersstufe? Der geistige Unterschied zwischen einem Quartaner und einem Primaner läßt sich kurz durch die beiden Begriffe intuitiv und spekulativ ausdrücken. Doch ist nicht zu vergessen, daß die geistige Fassungsgabe der Mädchen auch über das Alter von 16 Jahren hinaus vorwiegend intuitiv bleibt; und bei den jungen Männern ist die Fähigkeit der Intuition beim Erwachen des spekulativen Denkens keineswegs verschwunden. Was folgt hieraus? Die Anschauung muß im Vordergrund stehen. „Alles was wird, was sein Leben in Bewegung äußert, fesselt die natürliche Teilnahme

der Jugend. So im Spiel, so im Ernst. Das Gewordene, Fertige langweilt. Menschen, Taten, Entwicklungen in ihrem äußeren Verlauf (wenn dieser nicht gar zu gleichmäßig ist), Entdeckungsfahrten, Kämpfe und Siege reißen sie mit; für alles Zuständliche (Verfassungen, soziale und wirtschaftliche Verhältnisse) ihre Aufmerksamkeit zu wecken, ist vergebliches Mühen. Aufgabe des Lehrers ist, durch seine Darstellung die Phantasie des Hörers zu fesseln, daß sie erleben, was er ihnen erzählt" ...[1] Nun erhebt sich freilich die Schwierigkeit: Kirchengeschichte ist vorwiegend Darstellung geistiger Entwicklungen, geistiger Kämpfe, nicht minder Geschichte von Institutionen. Wie soll das die Kinder fesseln? Einige wenige werden vielleicht dem Unterricht folgen können; der Durchschnitt quält sich über die Stunden hinweg. „Ich bezweifle die Möglichkeit, bei Kindern unter 15 Jahren ein streng historisches Interesse erwecken zu können, weil sie noch nicht reif sind für eine rein wissenschaftliche Geschichtsauffassung. Die Auffassung des Kindes ist eine mehr poetische. Kinder erfassen fremdes, längst vergangenes Leben nur, wenn es ihnen als Leben, nicht als abgestorbene Form vorgeführt wird"[2]. Der Lehrer muß also erzählen, abgerundete, anschauliche Bilder geben. Das Erzählen ist es (sagt F. Friedrich)[3], was die Knaben und Mädchen für die Geschichte gewinnt, was diese Stunden unterhaltender macht als die meisten andern und die jungen Zuhörer am leichtesten in die Wunderwelt der Vergangenheit eingehen läßt. Die Anekdote hat hier ihre Berechtigung, und ein farbiges Ausmalen der Vorgänge, unter Hinzufügung phantasiemäßiger, doch nicht geschichtswidriger Einzelheiten hat mit vollem Recht lebhafte Fürsprecher gefunden, unter denen wohl der bayrische Lehrer Scheiblhuber der erste gewesen ist; er hat auch in trefflicher Weise in seinen für die Lehrer bestimmten Büchern gezeigt, wie man es machen könne.

In dem Lesebuch zur Kirchengeschichte von Reukauf-Heyn (Ausg. C)[4] findet sich S. 29 der Satz: „Leo war es ferner auch,

---

1) E. Meyer, Vom pädagogischen Lebenswege, 1917, S. 74.

2) E. Weber, Die epische Dichtung, 1910, S. 19.

3) Stoffe und Probleme des Geschichtsunterrichts, 1915, S. 40f.

4) Unter den Schulkirchengeschichten wohl die elementarste, praktischste. Frei von falscher „Wissenschaftlichkeit", ist sie der Fassungskraft eines

der Italien von den Hunnen rettete“. Hier muß die Erzählung stehen, wie die Sage diesen Vorfall ausgeschmückt hat; sonst bleibt der Satz tot. — Daselbst steht über Gregors Tätigkeit als Kirchenlehrer und Neuordner des Gottesdienstes: „Er brachte die Lehre vom Meßopfer zur Anerkennung in der Kirche. Danach ist das Abendmahl die unblutige Wiederholung des Opfertodes Jesu, die den Gläubigen Vergebung der Sünden, ja sogar Errettung aus zeitlichen Nöten, den Toten Erlösung aus dem Fegefeuer verschafft. Gregor sorgte ferner für weitere Ausgestaltung der Liturgie und für Reform des Kirchengesanges.“ Hier mußte ich 15 jährigen Mädchen die Begriffe: Meßopfer, zeitliche Nöte, Fegefeuer, Liturgie erklären. Angespannteste Aufmerksamkeit erweckte die Sage von der Entstehung der Seelenmessen. — „Die Kirche des Ostens ... verfiel gar bald. Ein Unglück für sie war es, daß immer neue Lehrstreitigkeiten in ihr ausbrachen ...“ Was denken sich die Schüler unter Lehrstreitigkeiten? Warum nicht lieber eine Episode aus dem Bilderstreit erzählen, der doch so wunderbar anschaulich ist und in der Kirchengeschichte immer wieder auflebt, bis zu den Heiligenbildern der heutigen Katholiken?

Diese kleinen Geschichten, die für eine lebendige Geschichtserzählung unentbehrlich sind, knüpfen sich meist an bestimmte Persönlichkeiten. Und das führt uns zu dem Bekenntnis, das heute ausgesprochen vielleicht geradezu ketzerisch klingt: Für die Schule machen Persönlichkeiten die Geschichte! Wie sich die Geschichtswissenschaft, die ja einen tüchtigen Ruck nach der materialistischen Seite bekommen hat und bald in ihrer neuen Gestalt an die Pforten der Schule klopfen wird, auch entscheiden mag: die Schule braucht, um für die Kinder verständlich zu bleiben, nicht Ideen, nicht Massen, sondern Personen [1]. Wenn wir Erwachsenen (abgesehen natürlich von den Fachhistorikern) das Wort Befreiungskriege hören, so steigen vor unserem inneren

---

Schülerkopfes angepaßt. Für gediegene wissenschaftliche Grundlage bürgen die Namen der Verfasser.

1) Vgl. H. v. Schubert, Die heutige Auffassung und Behandlung der K.-G., 1902. — W. Köhler, Idee u. Persönlichkeit in der K.-G., 1910. — Vgl. W. Goetz, Die Bedeutung von Persönlichkeit und Gemeinschaft in der Geschichte, 1918. — Hans Delbrück, Geist und Masse in der Geschichte, 1917.

Auge Gestalten auf wie Napoleon, Marschall Vorwärts, General York, der Freiherr von Stein, Th. Körner, der alte Arndt; vielleicht auch ein Bild: der Rückzug von Moskau oder die Einsegnung des Lützower Freikorps. Und wie verfährt der Dichter? Seine Helden sind nicht das Volk, die Masse. Schiller, der uns den Schweizeraufstand im Drama vorführen will, zeigt uns statt der Massenbewegung drei Männer: Tell, Stauffacher, Melchthal; deren Schicksal und deren Empörung ist sinnbildlich für das ganze Schweizervolk. Dagegen zeigen G. Hauptmanns „Weber" den Versuch eines Dramas ohne führende Persönlichkeit, — ist er geglückt? Den stärksten dichterischen Eindruck wird immer der Mensch hervorrufen, der sich über die Masse erhebt, nicht die blinde, triebhafte Masse.

Für die Schule tritt zu dieser Überlegung noch eine weitere hinzu: die Schule soll nicht allein Wissen vermitteln, sie soll vor allem erziehen. L'art pour l'art, la science pour la science, — diese kalten Formeln lehnen wir Erzieher ab. Die Kunst ist fürs Leben; ebenso jeglicher Schulunterricht, und in erster Linie der Religionsunterricht. Er muß also das in den Mittelpunkt rücken, was erzieherisch wirkt. Und daher kommen wir auch von hier aus zu dem Satz: Nicht religiöse Strömungen sollen unsere Kinder kennen lernen, sondern unsere religiösen Helden. Denn von der Wirkung der Persönlichkeit gilt doch allzeit, was Herder einmal unübertrefflich ausspricht: „Was Luther sagte, hatte man lange gewußt, aber jetzt sagte es Luther!"

Der Lehrer der Kirchengeschichte auf der Mittelstufe der Schule wird also zu seiner eigenen Belehrung gewiß zu Karl Müllers Kirchengeschichte greifen, aber nicht als Vorbild für seine Erzählung; denn da verschwinden die Menschen fast hinter den Institutionen. Neander ist vielmehr am Platze und Hase, selbst auf die Gefahr hin, daß die Kirchengeschichte „zu einem Aggregat von Individualitäten" wird, zu einer religiösen Bildergalerie. Für die Mittelstufe sind die geschichtlichen Zusammenhänge, auf die leider die meisten Geschichtsbücher das Hauptgewicht legen, nicht so nötig wie l e b e n d i g e E i n z e l b i l d e r. Gerade wie bei dem Namen Blücher der Marschall Vorwärts vor unserem geistigen Auge steht, so muß den Kindern bei dem Namen Augustin, Franziskus, Luther, Calvin, Zinzendorf ein bestimmt umrissenes Bild

vor Augen schweben. Das ist dann ein unverlierbarer Besitz fürs Leben. Dagegen die Zusammenhänge, mögen sie noch so oft eingeprägt und wiederholt worden sein, sie sind in wenigen Wochen vergessen; das höchste, was man erreichen kann, ist eine elementare geschichtliche Perspektive. Uns Erwachsenen geht es ja schließlich nicht anders: die Intuition schenkt uns mühelos in einem Augenblick, was das spekulative Denken sich durch langwierige mühevolle Arbeit immer von neuem erringen muß.

Dem Lehrer zu zeigen, wie er die Ergebnisse der Forschung im Unterricht verwenden kann, sind einige Präparationswerke geschrieben, die den Gang jeder Unterrichtsstunde mehr oder weniger genau angeben: Reukauf-Heyn [1], Reiniger [2], Kälker [3]. Ihnen allen möchte man zunächst wünschen: weniger entwickeln, mehr erzählen! Die armen Kinder, wenn nach der Besprechung Zwinglis zusammengefaßt wird: er war überzeugungstreu, glaubensmutig, tapfer, todesfreudig. Oder Calvin war sittenstreng, begeistert, eifrig. Das ist nicht bloß entsetzlich nüchtern und trocken, selbst wenn die Charakterbestimmungen richtig sind; es ist vor allem sträfliche Phrasendrescherei: Zwingli todesfreudig, Calvin begeistert, eifrig! — Weiter täte häufig mehr Gerechtigkeit im Urteil not. Wir wollen unser Vaterland und unsere Kirche in Ehren halten; aber folgende Sätze gehen doch zu weit: Es ist völlig undenkbar, daß die Lehre vom Ablaßhandel in einem deutschen Gewissen hätte entstehen können. Oder: Der Deutsche ohne Unterschied der Religion zeigt auch in diesem Kriege seine Bündnistreue, seine Großmut, seine Wahrhaftigkeit, seine Achtung vor Recht und Gesetz. — Anderseits soll man auch das Gute am Gegner anerkennen. In Ignatius von Loyola kam sicher eine ebenso starke religiöse Kraft zum Ausdruck wie etwa im h. Franz. Es ist Unrecht, über ihn zu urteilen: er wollte durch seine Ordensgründung von den Katholiken geachtet, geehrt, gelobt und schließlich heilig gesprochen werden. Gleich übel ist das Urteil über Gregor VII.: für Religion und Sittlichkeit hatte er kein Verständnis, er selbst lebte in der bedenklichsten Gesellschaft. — Aus den oben entwickelten pädagogisch-psychologischen Grundsätzen

1) Präparationen f. d. ev. Religionsunterricht, Bd. 10, 1906.
2) Präparationen f. d. kirchengeschichtlichen Unterricht, 1908.
3) Der Siegeslauf der Religion Christi, 1916.

ergibt sich drittens die Forderung, dogmengeschichtliche Stoffe stark zu beschränken und zu vereinfachen. Den arianischen Streit begreifen die Kinder gut, ebenso die Zwei-Naturen-Lehre und Anselms Cur Deus homo. Schwieriger sind die Abendmahlslehren. Unmöglich scheint mir für diese Stufe die Behandlung der Augsburger Konfession, wiewohl sie einen Höhepunkt der Reformationsgeschichte bildet. Stundenlang nichts als Dogmatik, — das wäre eine Quälerei und gäbe keinen freudigen Unterricht.

Die Schulwissenschaft soll sich eben immer ihrer Grenzen bewußt bleiben, — auch beim Streben nach Vollständigkeit, das den Schulbüchern zwar so einen schönen Anstrich von Gelahrtheit gibt, aber so oft daneben greift. Man höre: Der erste Pfarrer in Wittenberg war Bugenhagen, ein eifriger Gehilfe bei der Bibelübersetzung. Er übertrug die Lutherbibel ins Plattdeutsche. Für den deutschen Norden wurde er dadurch bedeutsam, daß er das Kirchenwesen von Hamburg usw. ordnete. Seine Kirchenordnungen wurden oft als Muster benutzt. Bekannt ist B. auch dadurch, daß er Luther traute und ihm die Leichenpredigt hielt. — Man kann stark zweifeln, ob es nötig ist, den Kindern den Namen Bugenhagen zu nennen. Tut man es aber, so ist es der Mann wert, daß man ihm ein wenig mehr Zeit schenkt und erzählt: wie er aus einem entschiedenen Gegner Luthers sein begeisterter Anhänger wird; wie er das Joch des Zölibats eher als Luther abschüttelt; wie er Luther 1527 und sonst in den schwersten Stunden der Not treu zur Seite steht; wie sein frischer Humor ihn zum angenehmsten Gesellschafter macht; und wenn man ihn einen Kirchenorganisator nennt, so muß an ein paar Beispielen gezeigt werden, was das heißt: Kirchenwesen ordnen [1]. Das allein ergibt ein anschauliches Bild.

Die Anschaulichkeit beim Kirchengeschichtsunterricht wird wachsen, je mehr man das, was die Heimat an kirchengeschichtlichen Erinnerungen bietet, an geeigneter Stelle heranzieht. In Berlin weisen wir z. B. auf die alten Kirchen St. Marien und St. Nikolai hin, auf das graue Kloster, die Brüderstraße, die Kalandsgasse, auf Schleiermachers Dreifaltigkeitskirche, auf die Namen

---

1) Vgl. Hering, J. Bugenhagen, 1888; — Schremmer, Lebensbilder aus der K.-G., 1919, S. 240ff.

Petrikirche, Georgenkirche, Spittelmarkt, auf Bernau und seinen Hussitenbrei usw. Hier sind sicherlich noch manche Schätze zu heben. Das gilt für den kirchengeschichtlichen Betrieb unserer theologischen Fakultäten und für den Unterricht an Lehrerseminaren, für den vor einem Jahrzehnt der Seminardirektor W. Vorbrodt seine „Sammlung von Provinzial-Kirchengeschichten" (Breslau, Carl Dülfer) herauszugeben begann; das gilt ebenso, ja fast noch mehr für den Schulunterricht, insonderheit auf der Mittelstufe! Und gerade dies wird bisher bei weitem nicht genug gepflegt. Da versagen die Stoffsammlungen fast ganz.

Überhaupt liegt auf dem Gebiete der Stoffsammlungen ein Mangel vor. Fiebig [1] klagte 1917: „Die Hauptsache ist, daß erst noch mehr derartiges anschauliches Material herbeigeschafft wird, das dem Lehrer bequem zur Hand ist." Fiebig selbst hat 1915 seine „Bilder aus der Geschichte des Christentums" erscheinen lassen, die in dieser Hinsicht einige Lücken ausfüllen. Man findet darin z. B. die wichtigsten katholischen Heiligen, über die unter uns Protestanten zumeist arge Unwissenheit herrscht. Warm empfohlen wird auch Gros, „Charakter- und Zeitbilder aus dem rel. Leben" (1915). Vom Verfasser wird in diesen Tagen die Stoffsammlung, die er selbst seit Jahren für den Unterricht angelegt und erprobt hat, als „Lebensbilder aus der K-G" bei Mohr in Tübingen erscheinen. So ist doch schon der Anfang gemacht, dem genannten Mangel abzuhelfen.

Über K-G auf der Oberstufe, in Prima, ist von den Theoretikern [2] wie den Praktikern Abschließendes gesagt worden. Hier ist nichts Neueres, nichts Besseres vorzubringen. „Wir sollen die zukünftigen Gebildeten in den Stand setzen, etwa in Rom nun wirklich z. B. die christenfeindlichen Zeiten, dann seine Glanzzeit unter den großen Päpsten zu erleben, etwas von dem Hauch der ewigen Stadt zu spüren ... Wer es lernt, sich solche geistigen Genüsse zu schaffen, der hat doch einen edlen Inhalt für seine Seele, und vor solchem weicht mancher andere böse Inhalt leicht

1) Monatsbl. f. d. ev. Religionsunterricht, Jahrg. 1917: „Die K.-G. an unsern höheren Lehranstalten."

2) Göller in: Der ev. Religionsunterricht auf höh. Schulen, Teil IV. — Thrändorf, Kirchengeschichte u. Erziehung, 1910. — Niebergall in: Handbuch f. d. ev. Religionsunterricht, hrsg. von Richert, 1911.

zurück ... Das muß einem Schüler der oberen Klassen zur Freude werden, sich in eine große Gestalt oder Zeit langsam einleben zu lernen und mit ihren Augen die Welt anzusehen, um sie dann auch mit ihren Maßen zu messen. Hier gerade liegt der tiefste Punkt aller erziehlichen Einwirkung, die nichts spricht, aber um so mehr die Dinge selbst reden läßt ... Das ist das Höchste, was von allem Unterricht in der Geschichte zu sagen ist: er soll helfen, statt immer nur zu erkennen, was andere getan haben, selber mit Tun zu beginnen, er soll dazu helfen, daß Geschichte nicht nur erkannt, sondern auch gemacht wird."[1]

Von den vorhandenen Präparationswerken dürfte diese Forderung am besten U. Peters erfüllen helfen, von dem in den „Bausteinen für den Religionsunterricht" (Gött. 1912 ff.) der h. Franziskus und dazu die „Quellenstücke zum Leben des h. Franziskus" erschienen sind. Während Heyn[2] rein geschichtlich gehalten ist und Thrändorf[3] die abstrakt philosophische Betrachtungsweise bevorzugt, bringt Peters eine Fülle kulturgeschichtlichen Stoffes, den er zum Teil von den Schülerinnen selbst erarbeiten und vortragen läßt, um dann als Hintergrund für die Gestalt des Helden ein farbenprächtiges geschichtliches Zeitgemälde zu entwerfen, in dem die Religion in ihren Beziehungen zur übrigen Kulturwelt dargestellt wird. Der anregende Vortrag, die lebendige Erzählung ist auch hier das Hauptmittel, die Schüler zu freudiger Teilnahme anzuregen. Kabisch klagt einmal: Seit ich die Phantasie als religiöses Organ begreifen lernte und dem Ausbau der Erzählung im Religionsunterricht die Hauptrolle zuweisen lernte, erlebe ich es immer wieder, wie das Beste vorüber ist, sobald die Besprechung beginnt. Während des Erzählens lebten die Schüler in der heiligen Welt. Da war lautlose Stille und etwas in den Augen, was ins Weite sah. Nun sind wir wieder in der Schulstube ... und es wird ein wenig langweilig ...

Die Frage der Quellenbenutzung beim Unterricht ist in letzter Zeit umstritten[4]. Seit etwa 10 Jahren heißt es im Ge-

---

1) Niebergall a. a. O., S. 293.

2) K.-G., 1906.

3) Beiträge zur Methodik des Religionsunterrichtes an höheren Schulen, T. 1—5 (Dresden).

4) Vgl. aus älterer Zeit den noch lesenswerten Plan eines kirchen-

schichtsunterricht: Ad fontes! Ich halte diese Bewegung für unpraktisch. Für Quellenstudium hat die Schule keine Zeit. Die kirchengeschichtlichen Quellen zudem sind meist so weitschweifig und abstrakt, daß es Mühe macht, sie zum rechten Verständnis zu bringen. Das oben genannte Lesebuch zur Kirchengeschichte von Reukauf-Heyn zeigt so recht den Zwiespalt, in den ein gewissenhafter Lehrer gerät, der die Quellen unter allen Umständen zu Worte kommen lassen und dabei doch anschaulich bleiben will. Dafür nur ein Beispiel: man lese Willibalds Leben des h. Bonifatius, das Reukauf-Heyn zu Grunde legen. Es ist eine verhältnismäßig anschauliche Quelle, und doch zerfließt einem der Inhalt unter den Händen. Der Stil der Quelle ist eben viel zu phrasenreich; das erschwert das Verständnis und kostet unnötige Zeit. Darum nicht Quellenabdruck um jeden Preis, sondern für den Unterricht nur anschauliche, charakteristische Quellen in moderner Umformung.

Vernachlässigt werden im Religionsunterricht leider die dichterischen Darstellungen, während die Kunstgeschichte häufiger herangezogen wird. Da uns eine Sammlung dieser Stoffe noch fehlt, aus der man die passenden Stücke im Unterricht vorlesen könnte, wird man die Schüler zur Privatlektüre anregen müssen. Die Liste, die H. Dreengel im Anhang meiner „Lebensbilder aus der Kirchengeschichte“ zusammengestellt hat, weist eine stattliche Reihe von Epen, Dramen, Erzählungen und Romanen auf, die kirchengeschichtliche Stoffe zur Darstellung bringen. Privatlektüre hat ihre großen Vorzüge, indem die Schüler die gesamte Dichtung in einem Zuge lesen können. Doch liegt keine geringe Schwierigkeit darin, daß, selbst wenn die Werke in der Schülerbücherei vorhanden sind, doch immer nur einer das Buch lesen kann, während die anderen vielleicht erst nach Monaten an die Reihe kommen. Da wäre wirklich eine gute Auswahl wünschenswert.

* * *

geschichtlichen Quellenbuches von Pf. Mehlhorn in Ztschr. f. prakt. Theol. 1888, S. 322 ff. Von den seitdem erschienenen Quellenbüchern seien vor allem genannt: Ludwig, Quellenbuch zur K.-G., 1891 ff.; H. Runkel, Quellenbuch zur K.-G. (für den Unterricht an Lehrerbildungsanstalten), 1904 f.; H. Rinn und Joh. Jüngst, Kirchengeschichtliches Lesebuch (für den Unterricht an höheren Lehranstalten), große Ausgabe; 3. Aufl. 1915.

Diese Ausführungen nehmen sich in einer wissenschaftlichen Zeitschrift vielleicht seltsam aus. Der Kirchenhistoriker von Fach, dem es gewiß nicht unlieb ist zu erfahren, wie seine Wissenschaft auf der Schule behandelt wird, mag doch wohl die Hände über dem Kopf zusammenschlagen, wenn er sieht, daß die wissenschaftlichen Grundsätze dort oft geradezu mit Füßen getreten werden. Aber das hat seine sachlichen Gründe in dem Unterschied von Fach- und Schulwissenschaft. Der Kirchenhistoriker hat die Aufgabe, den Zusammenhängen der religiösen Ideen und Institutionen nachzuspüren und so die Entwicklung der christlichen Religion begreiflich zu machen. Der Lehrer dagegen will Begeisterung erwecken für die großen Persönlichkeiten, in denen sich die Entwicklung des Christentums verkörpert; sein Ziel ist nicht bloß intellektuell, es ist auch ethisch. Um dies Ziel zu erreichen, muß der Lehrer sich dem Verständnis der Schüler anpassen; er muß sich in der Stoffauswahl beschränken, das Schwerverständliche, Dogmatische und alles, was keine Beziehung zur Gegenwart hat, weglassen; er muß das Anschauliche heranziehen, Anekdoten, künstlerische und dichterische Darstellungen; er muß weniger pragmatische Entwicklung vortragen als vielmehr erzählen, erzählen von den Helden des Christentums, die ja zugleich die geschichtlichen Höhepunkte sind. Dann werden ihm die Schüler mit freudigem Eifer folgen (sie lernen den lieben Heiligen ins Herz schauen, mit Luther zu sprechen), und er wird sie mit warmem Verständnis für ihre christliche Religion ins Leben oder auf die Hochschule schicken können.

Lesefrüchte und kleine Beiträge

Ein Reisebüchlein für Jerusalemspilger

Mitgeteilt von August Bernoulli in Basel

In der Papierhandschrift F. 82 der Würzburger Universitätsbibliothek, deren Hauptinhalt die eigenhändigen Aufzeichnungen des aus Durlach gebürtigen und 1490 in Basel verstorbenen Juristen Johannes Bär oder Ursi bilden [1], findet sich auf einem eingehefteten Doppelblatt, von unbekannter Hand des XV. Jahrhunderts gefertigt, die hier folgende „Via ad sepulcrum domini". Da bei der Beschreibung der Meerfahrt die Insel Korfu bereits als venezianisch, die Stadt Ragusa hingegen noch als vom König von Ungarn abhängig erwähnt wird, so wurde dieses Pilgerbüchlein wohl noch in der ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts verfaßt. Doch ist die vorliegende Handschrift schwerlich die Urschrift des Verfassers. Denn unter den in italienischen Seemeilen sonst durchweg richtig angegebenen Entfernungen erscheint hier diejenige zwischen Coron und Rhodus statt 400 verschrieben in 600 Meilen. Im übrigen jedoch ist auch die Arbeit des Verfassers nicht frei von Irrtümern. So hält er z. B. die Insel Cerigo für die dem Apollo geweihte Delos, die er überdies mit Delphi zu verwechseln scheint. Ebenso hält er Rhodus, von dessen Koloß er wohl etwas wissen mochte, für das alte Colossae, an dessen Christengemeinde der Brief des Apostels Paulus gerichtet war. Rätselhaft erscheint auch der Name „Goete", womit er offenbar, wie schon das dabei erwähnte Labyrinth zeigt, nichts anderes meint als die Insel Kreta.

Den Hauptinhalt der Schrift bildet jedoch nicht die Meerfahrt von Venedig bis Jaffa, sondern die Beschreibung der heiligen Stätten von Jerusalem, wobei jeweilen der volle Wortlaut der Gesänge und Gebete mitgeteilt wird, welche für die prozessionsweise Herumführung der Pilger vorgeschrieben waren. Diese liturgischen Teile der Handschrift enthalten manche Abkürzungen, deren sichere Auflösung mir lediglich durch die gütige Mithilfe von P. Gabriel Meier, O. S. B. und Stiftsbibliothekar in Einsiedeln, ermöglicht wurde, welchem ich mich deshalb zu großem Dank verpflichtet fühle.

1) Über Ursi und seine Schrift s. Basler Chroniken VII, S. 163 ff.



Via ad sepulcrum domini in Jherusalem, et loca sancta ibidem et indulgentie.

De Venetiis ascensa galea navigatum est ad Polam, alias Pollam, 100 miliaria. Hec civitas a Rollando Demitteros, indigenis tum paganis, dicitur esse capta. In cuius circuitu adhuc monstrantur interfectorum paganorum sepulcra lapidea de opere quadratario ordinata et composita in numero copioso. Ubi etiam adhuc manent vestigia cuiusdam eximii pallatii [1] ex una parte, et cuiusdam pulcherrimi theatri pro exercitio militarii ex alia, que dictus Rollandus dicitur construxisse [2]. Et manet pronunc civitas antedicta sub dominio Venetorum.

De Pola navigatum est per maritima Slavonie usque ad Aragusium [3] 400 et 30 miliaria. Et est hec civitas in regno Pannonie sub dominio regis Ungarie.

De Aragusio navigatum est per maritima Albanie usque ad Corphu insulam in Grecia Magna sita, 300 miliaria. Huius insule caput est quoddam opidum habens duo castriuncula quasi inexpugnabilia, unum a parte australi dicti opidi, et aliud ex parte [4] septentrionali. Et manet dicta insula nunc sub dominio Venetorum.

De Corphu [5] ad Modun 300 miliaria. Hec civitas situatur in quadam parte Grecie, que dicitur Romania. Et inde est vinum ibi crescens, et sortitur nomen insule, in qua crescit [6].

De Modun ad civitatem, que dicitur Corona, sub dominio Venetorum, 20 miliaria.

De Corona ad Rodum 400 miliaria [7]. Hec civitas antiquitus dicebatur civitas Colocensis [8]. Cui Paulus apostolus unam de suis direxit epistolis, ut patet in canone novi testamenti. Et manet hec civitas sub dominio militum hospitalariorum sancti Johannis Jherosolimitani.

Inter Coronam et Rodum ex parte septentrionali jacet insula quedam, quam Greci antiquitus Delphos, Latini autem Cyrigo nominant. De qua Helena, uxor Menelay regis, a Paryde fuit rapta. Et manent ibi templi vestigia, ubi colebatur Appollo. De quo templo dicta Helena transducta fuit in Asyam. Videtur etiam ex parte australi, modicum tendens ad orientem, insula Goete [9], in qua adhuc cernitur spelunca in montanis, septem habens introitus pulcherrimos et patentes, sic tamen intricatos, quod ingressum in speluncam predictam vix egreditur de eadem.

De Rodo ad Baffam 300 miliaria. Hec civitas in actibus apostolorum Paphos nominatur. Et est in regno Cypri, et ibi cresscit succarus in maxima copia.

---

1) Vermutlich die noch vorhandene Ruine des Augustus- und Roma-Tempels.

2) Noch im XVIII. Jahrhundert hieß die Ruine des Amphitheaters: Haus des Orlando.

3) Ragusa. 4) Hs.: et alia ex parte. 5) Hs.: De Cophu.

6) Gemeint ist wohl der Malvasier. 7) Hs.: 600 (DC statt CD).

8) Colossae. 9) Candia, Creta.



De Baffa ad Lymesim [1] 50 miliaria.

De Lymesim ad Barutum [2] 100 et 80 miliaria. Extra ambitum huius opidi stat quedam ecclesia sancti Georgii, ubi filiam cuiusdam regis de faucibus draconis eripiens eundem draconem ibi dicitur interfecisse. Inter quam ecclesiam et opidum antedictum adhuc monstratur spelunca dicti draconis, necnon quoddam ruinosum palatium, ubi prefatus rex cum sua regina hoc generosum miraculum aspexerunt.

De Baruto ad Acris [3] 60 miliaria. Hec civitas quondam excellebat in divitiis et deliciis et in pulchritudine edificiorum omnes civitates alias Orientis, prout ruine eius satis monstrant.

De Acris ad Joppem, que vulgariter Jaffa dicitur, 60 miliaria. Hic sanctus Petrus resuscitavit a morte Thabitam servitricem apostolorum. Et ibi prope est locus, in quo sanctus Petrus stabat ad piscandum. Et ibi sunt 7 anni indulgentie et totidem quadragene.

De Joppe sive Jaffa ad Ramulam [4] 12 miliaria. Extra Ramulam, ad duo miliaria parva versus septentrionem, est quedam vetusta et dirrupta civitas, que antiquitus vocabatur Liddya. Ubi stat ecclesia semirupta per Sarracenos, in qua sanctus Georgius fuit martirizatus. Et ibi sunt 7 anni indulgentie et totidem quadragene.

De Ramula ad Jherusalem 30 miliaria. In via, aliquanto ultra medium versus Jherusalem, est sepulcrum Samuelis prophete, et paululum ultra vallis terebinti, ubi David devicit Goliam.

In civitate Jherusalem est ecclesia sancti sepulchri, in qua sunt loca infrascripta, infra modicum spatium includuntur. Ad que peregrini processionaliter cruce erecta, singulis cereos manibus suis gestandibus, deducuntur per fratres montis Syon ordinis sancti Francisci. Et primo inchoatur processio ante faciem sancti sepulcri, et proceditur ad cappellam virginis benedicte, ubi Christus post resurrectionem primo apparuit matri sue. Est etiam in eadem cappella ad quandam fenestram in pariete columpna, ad quam Christus fuit ligatus et verberatus in domo Pylati. Et ibi cantatur hec antiphona: Apprehendit Pylatus Jhesum [5] et ad columpnam ligatum fortiter flagellavit. Versus: Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit. Oratio: Adesto nobis, Christe salvator, per tuam penalem flagellationem et per tuum stillantem aspersumque sanguinem preciosum, ut omnia peccata nostra deleas nobisque tuam graciam tribuas, et ab omni periculo et adversitate nos protegas. Qui etc. Et ad istam capellam conceduntur 7 anni indulgentie et totidem quadragene.

Deinde progressum est ad locum, ubi Christus in specie ortulani apparuit Marie Magdalene. Et ibi cantatur hec antiphona: Surgens Jhesus mane prima sabbati apparuit primo Marie Magdalene, de qua

1) Limasol. 2) Beirut. 3) Acra, Ptolemais.
4) Ramleh. 5) Hs.: Pylatum Jhesus.

eicerat septem demonia. Versus: Maria noli me tangere; quia nondum ascendi ad patrem meum. Oratio: Benigne Jhesu Christe alpha et omega, qui mane prima sabbati Marie Magdalene dulciter lacrimanti te affabilem jocundis confabulationibus et vultu desiderabili prebuisti, concede nobis indignis famulis tuis, ut sanctissimam faciem tuam plenam gratiarum in celesti gloria meritis tue resurrectionis videre valeamus. Qui etc. Indulgentie 7 anni et totidem quadragene.

Deinde progressum est ad locum, ubi Christus post latam in eo mortis sententiam, ante quam sua crux esset parata, incarcerabatur. Et ibi cantabatur antiphona: Ego te eduxi de captivitate Egipti, demerso Pharaone in mare rubro, et tu me tradidisti carcere obscuro. Versus: Disrupisti domine vincula mea, et tibi sacrificabo hostiam laudis. Oratio: Domine Jhesu Christe angelorum decus, gaudium et libertas mundi, qui pro nostra redemptione capi, ligari, carcerari, alapis cedi, flagellari et conspui voluisti, fac nos, quesumus, indignos famulos tuos penas et contumelias pro tui gloria nominis letanter suscipere, ut ad tue pietatis consorcium mereamur feliciter pervenire. Qui etc. Indulgentie 7 anni et totidem quadragene.

Deinde progressum est ad locum, ubi milites crucifixo domino sorciabantur super vestimenta. Et ibi cantabatur antiphona: Milites, postquam crucifixerunt Jhesum, acceperunt vestimenta sua dantes unicuique militi partem. Versus: Diviserunt super vestimenta mea, et super vestem meam miserunt sortem. Oratio: Benigne Jhesu Christe, qui pro nostra redemptione ab indignis peccatorum manibus non solum in cruce nudus suspendi et mori voluisti, sed etiam tua sacratissima vestimenta partiri et donari permisisti, concede, ut spoliati viciis [1], virtutibusque adornati, tibi deo vivo et vero in celesti gloria presentari mereamur. Qui etc. Indulgentie 7 anni et totidem quadragene.

Deinde progressum est ad locum subterranium, ubi sancta crux, clavi, ferrum lancee et corona spinea salvatoris inveniebantur, decantando hos versus: O crux ave spes unica etc. Te summa deus trinitas. In loco autem illo cantabatur antiphona: Orabat Judas: deus, deus meus, ostende mihi lignum sancte crucis. Cumque ascendissent de loco, perrexerunt ad locum, ubi jacebat sancta crux. Alleluia. Versus: Hoc signum crucis erit in celo etc. Oratio: Deus, qui hic in salutifera sancte crucis inventione passionis tue miracula suscitasti, concede, ut vitalis ligni pretio eterne vite suffragia consequantur per nos. Et ibi est plena remissio peccatorum.

Deinde ascendendo ad primam sepulturam sancte Helene cantabantur hii versus: Huius obtentu deus alme etc. Tibi gloria patri genitoque proli et cetera.

1) Hs.: spoliatis vicibus, virtutibusque.



Ad ipsum autem sepulcrum cantabatur antiphona: Helena Constantini mater Jherosolimam petiit, alleluia. Versus: Ora pro nobis, sancta Helena, ut digni efficiamur. Oratio: Deus, qui inter cetera potentie tue miracula etiam in sexu fragili virtutem recte intentionis corroborasti, praesta, quesumus, ut sancte Helene regine exemplo, cuius studio desideratum regis nostri lignum sancte crucis detegere dignatus es, ea ante Christi sepulcrum jugiter indagari atque consequi, te favente, mereamur per eundem. Indulgentie 7 anni, totidem quadragene.

Deinde progressum est ad locum, in quo habetur columpna marmorea, ad quam Christus ligatus fuerat et etiam coronatus. Et ista columpna ad dextram precedentis columpne, videlicet flagellationis, dicitur columpna coronationis. Et ibi cantabatur antiphona: Ave. Ego dedi tibi sceptrum regale, et tu meo capiti imposuisti spineam coronam. Versus: Posuisti, domine, super caput eius coronam de lapide pretioso [1]. Oratio: Domine Jhesu Christe, qui humano generi condolens coronam spinarum in tuo sacratissimo capite suscepisti et sanguinem tuum pro salute eius fudisti, respice ad indignas preces nostras, ut a te clementer exaudiri, indulgentiam et remissionem omnium peccatorum nobis tribuas per tuam magnam misericordiam et pietatem immensam. Qui etc. Indulgentie 7 anni et totidem quadragene.

Deinde ascensum est ad montem Calvarium cum ymno: Vexilla regis prodeunt et cetera. Et in ipso sacro monte cantabatur antiphona: Ecce locus, ubi salus mundi pependit, venite, adoremus. Versus: Adorámus te Christe et benedicimus. Oratio: Domine Jhesu Christe, fili dei vivi, qui hunc sanctissimum locum pro salute humani generis precioso sanguine tuo consecrasti, ad quem hora tertia duci voluisti, ibique te spoliari a militibus permisisti, ac demum hora sexta in cruce suspensus pro peccatoribus exorasti, matremque dolorosam virginem virgini conmendasti, ac ultimum hora nona in patris manibus clamans, orans et lacrimans spiritum tradidisti, et ibidem corpus tuum scissum lancea perforari sustinuisti, concede, quesimus, ut nos et omnes, qui tuo sacratissimo sanguine redempti sumus et tue passionis memoriam celebramus, eiusdem passionis beneficium consequi valeamus. Qui etc. Et ibi es plena remissio peccatorum.

Deinde descensum est et progressum ad lapidem, ubi Christus mortuus et de cruce depositus fuerat reclinatus et unctus ac lintheaminibus involutus. Cum ymno: Pange lingua etc. Et ibi cantabatur antiphona: Unguentum effusum nomen tuum Jhesu; ideo adolescentuli dilexerunt te. Versus: Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem propter bene. Oratio: Dulcissime Jhesu Christe, qui in tuo sanctissimo corpore tuorum conscendens devotione fidelium, ut te verum regem et sacerdotem ostenderes, inungi ab eisdem tuis fidelibus voluisti, concede, ut corda nostra unctione spiritus sancti valeant ab omni infectione peccati

1) Hs.: coronam acpide pretioso.

continue preservari. Qui cum patre etc. Et ibi est plena remissio peccatorm.

Deinde progressum est ad sanctum sepulcrum cum ymno: Ad cenam agni providi etc. Et ibi cantabatur antiphona: Quem totus mundus non capit, hic uno saxo clauditur, atque morte jam perempta inferni claustra ambigit. Versus: Surrexit dominus de sepulcro. Oratio: Domine Jhesu pie, qui hora diei vespertina devote depositus in brachiis dulcissime matris tue, ut pie creditur, reclinatus fuisti, horaque ultima in hoc sacratissimo monumento corpus tuum exanime contulisti et die tertia mortalitate deposita gloriosus exinde resurrexisti, angelos quidem eiusdem resurrectionis testes apparere jussisti, ac Magdalenam lacrimabiliter [1] te querentem primum in hoc loco tua presencia consolatus fuisti, tribue, quesumus, nos et omnes, quos in oratione conmendatos suscepimus, qui de tua passione memoriam facimus, resurrectionis gloriam consequamur per te, qui etc. Et ibi est plena remissio omnium peccatorum.

Sunt etiam in dicta civitate alia loca sancta, videlicet:

Ante portam dicte ecclesie in platea est locus, ubi Christus requievit modicum portando crucem.

Domus divitis, qui micas panis Lazaro negavit. Truncum, in quo auguraverunt Symonem, ut tolleret crucem domini. Locus, ubi Christus deposita cruce vertit se ad mulieres dicens: filie Jherusalem, nolite flere super etc.

Locus, ubi beata virgo Maria pasmavit, videndo Christum portare crucem.

Scola virginis Marie, in qua didicit litteras.

Domus Pylati, in qua Christus fuit contemptus, flagellatus, velatus et morti adjudicatus.

Domus Herodis, in qua Christus fuit ductus, derisus et veste alba indutus.

Locus, ubi Christus dimisit peccata Marie Magdalene.

Probatica piscina.

Porta sancti Steffani, per quam ductus fuerat ad lapidationem.

Porta aurea, per quam Christus intravit Jherusalem in die ramis palmarum. Et in quolibet istorum locorum conceduntur 7 anni indulgentie et totidem quadragene.

In valle autem Josaphat extra civitatem infrascripta continentur, videlicet:

Ecclesia, in qua est sepulcrum beate Marie virginis. Et ibi est plena remissio omnium peccatorum.

In quolibet autem loco subsequenti conceduntur 7 anni indulgentiarum et totidem quadragene:

---

1) Hs.: larimabiliter.

Locus, in quo sanctus Steffanus fuit lapidatus.

Torrens Cedron, de quo legitur in evangelio. Et dicitur, lignum crucis stetit ibi pro ponte per multa tempora.

Locus spelunce, ubi Christus ter oravit ad patrem.

Fons, in quo virgo Maria lavit panniculos Christi, quando ipsum presentavit in templum.

Fons Syloe, in quo cecus fuit illuminatus.

Locus, ubi fuit sectus a Judeis serra lignea Ysayas propheta. Et ibidem est sepultus.

Campus sanctus emptus pro 30 argenteis, pro quibus Christus fuit venditus.

In monte Oliveti infrascripta loca continentur:

Ecclesia et locus, de quo Christus ascendit in celum. Et ibi est plena remissio peccatorum.

In subsequentibus vero locis conceduntur 7 anni et totidem quadragene:

In supradicto [1] monte Oliveti est ortus, in quo Christus fuit captus ac ligatus.

Locus, ubi Christus duxit secum tres discipulos dicens eis: sedete hic.

Locus, ubi sanctus Thomas recepit zonam a beata virgine Maria, ipsa ascendente in celum.

Locus, ubi Christus flevit super civitatem Jherusalem sanctam.

Locus, ubi angelus presentavit palmam virgini Marie, dicens ei: Tali die eris assumpta in celum.

Locus, qui dicitur Galilea, in quo Christus apparuit 11 discipulis.

Locus et sepulcrum sancte Pelagie virginis.

Locus Betphage.

Ecclesia sancti Marci ewangeliste, in qua apostoli composuerunt credo.

Locus, ecclesia, in qua Christus docuit apostolos orare et dicere pater noster [2].

Locus, ubi virgo Maria pausabat fatigata, visitando omni die ista loca sancta.

Ecclesia sancti Jacobi minoris, in qua sibi Christus apparuit in die pasche. Et in ipsa ecclesia ipse postmodum fuit sepultus.

Et etiam ibi sepulcrum cuiusdam prophete nomine Zacharias.

In sancto monte Syon subscripta loca sancta continentur, videlicet:

Locus, in quo beata virgo Maria post ascensionem Christi per 14 annos habitavit, et ibidem migravit de hoc seculo.

---

1) In radicto.
2) Alles Folgende i. d. Hs. aufgeklebt, doch von derselben Hand.



Cenaculum, in quo Christus cum discipulis suis commedit agnum paschalem et confecit altissimum sacramentum. Et ibidem lavit pedes discipulorum, et in die ascensionis exprobravit incredulitatem ipsorum.

Locus, ubi apostoli receperunt spiritum sanctum in die penthecostes.

Et in unoquoque locorum istorum est plena remissio peccatorum.

In aliis autem locis eiusdem sancti montis sunt 7 anni indulgentie et totidem quadragene, videlicet:

Locus, in quo Judei capere voluerunt corpus beate virginis Marie, quando portabatur ad sepeliendum.

Locus, ubi Petrus flevit amare de negatione Christi.

Ecclesia sancti angeli, que erat domus Anni pontificis, ad quam Christus primo fuit ductus, ligatus, contemptus, examinatus et alapa percussus.

Ecclesia sancti salvatoris, que erat domus Cayphe pontificis, in quam Christus fuit ductus, contemptus, examinatus et a Petro negatus.

Locus, ubi sanctus Johannes ewangelista dicebat missam coram [1] beatam Mariam virginem.

Locus, ubi sanctus Mathias fuit electus in ordinem apostolorum.

Oratorium beate virginis Marie, in quo stabat in oratione ante cenaculum.

Locus, ubi sepultus fuit secunda vice sanctus Steffanus cum Gamaliele et Abibon.

Locus, ubi Christus aliquando predicabat apostolis. Et ibi prope est locus, in quo beata virgo Maria sedebat audiendo predicare Christum.

Locus, ubi fuit assatus agnus paschalis.

Sepulcrum David, Salomonis, Hiskia et aliorum regum Juda. Et sic est finis huius etc.

Zum novatianischen Schrifttum

Von Hugo Koch in München

1. In den Schriften, die mit größerer oder geringerer Sicherheit Novatian zugeschrieben werden, ist gerne vom Gewissen die Rede. Gleich der Eingang des römischen Schreibens an Cyprian von Karthago, das nach dessen Zeugnis (Ep. 55, 5) von Novatian verfaßt wurde, lautet: „Zwar pflegt ein gutes, auf die Strenge evangelischer Zucht gestütztes und in den himmlischen Satzungen bewährtes Gewissen sich mit dem

1) Hs.: missa coram.



Richterspruch Gottes allein zu begnügen, ohne fremde Lobsprüche zu erstreben oder Anklagen zu fürchten. Aber doch ist es doppelten Lobes wert, wenn man bei allem Bewußtsein, daß das Gewissen nur dem Richterstuhl Gottes verantwortlich ist, doch seine Handlungsweise auch von seinen Brüdern gebilligt sehen möchte" (Ep. 30, 1). „Wenn sie", heißt es im selben Schreiben (30, 7) von den Gefallenen, „sich vor der Größe der begangenen Schandtat entsetzen, wenn sie den tödlichen Schlag ihres Herzens und Gewissens und den tiefen Einschnitt ihrer klaffenden Wunde mit wirklich heilender Hand pflegen, dann dürften sie sogar sich schämen auch nur um Wiederaufnahme zu bitten, — wenn es nicht anderseits größere Gefahr und Schande mit sich brächte, nicht um die Hilfe des Kirchenfriedens gebeten zu haben" [1].

In der Schrift de cibis Iudaicis führt Novatian (c. II edd. Landgraf-Weyman, Archiv f. lat. Lexik. XI, 1900, S. 228, 6 ff.) aus, daß die ursprüngliche Nahrung der Menschen nur in Baumfrüchten bestanden habe und der Genuß des Brotes erst nach dem Sündenfall aufgekommen sei: nam et innocentia decepturos alimenta ex arboribus adhuc sibi bene conscios homines ad superna subrexit, et commissum delictum ad conquirenda frumenta homines terrae soloque dejecit. In c. V (235, 10) zitiert er die Schriftstelle 1 Tim. 4, 1 f., wo von Menschen mit cauteriata conscientia die Rede ist, und gleich darauf erklärt er gegenüber denen, die den Herrn per escam verehren wollen: cibus verus et sanctus et mundus est fides recta, immaculata conscientia et innocens anima.

Wie hier, so zitiert Novatian auch in seiner Schrift de trinitate c. 29 (ed. Fausset 1909, 110, 16) die Schriftstelle von der cauteriata conscientia. Außerdem findet sich conscientia in de trinitate nur noch in c. 13 (44, 16), aber in anderem Sinne. Es heißt nämlich da: das Wort bei Joh. 10, 30 habe nur Jesus „de conscientia divinitatis" sprechen können. Aber die Schrift de trinitate bot auch keine Gelegenheit, vom Gewissen zu handeln.

Dagegen heißt es de spect. c. 3 (Hartel A 6, 1) mit einer Abwechslung des im Eingang von Ep. 30 ausgesprochenen Gedankens: Plus enim ponderis habebit conscientia quae nulli se alteri debebit nisi sibi.

Voller „Gewissen" ist endlich de bono pudicitiae. „Pudicitia semper ornatur solo pudore, bene sibi tunc conscia de pulchritudine, si inprobis displicet" heißt es c. 3 (15, 15), und im selben Kapitel wird die inpudicitia ein „incendium conscientiae bonae" genannt (16, 5). Der keusche Josef wird in den Kerker geworfen, „quia delicto conscientiam non miscuit" c. 8 (20, 5). Und in c. 11 (22, 6) lautet ein Leitsatz: „Nihil animum fidelem sic delectat quam integra inmaculati puderis conscientia" [2].

---

1) In der, allem nach auch von Novatian verfaßten, kürzeren Ep. 36 der cyprianischen Sammlung kommt conscientia nicht vor.

2) In den von Harnack (Die Chronologie d. altchr. Lit. II, 1904, S. 402 ff.) ebenfalls für Novatian in Anspruch genommenen Traktaten Adv. Judaeos und



Es ist gewiß kein Zufall, daß derselbe Mann, der gerne von der Einhaltung strenger Zucht redet — Ep. 30, 2: debitam severitatem divini vigoris tenere ... disciplinae custodita ratio ... antiqua haec apud nos severitas ... vigor iste; 30, 3: absit ab ecclesia Romana vigorem suum tam profana facilitate dimittere; 30, 4: severitatem evangelicae disciplinae ... tenore evangelici vigoris; 36, 1: vigor tuus et secundum evangelicam disciplinam adhibita severitas; 36, 2: evangelii majestas; De spect. c. 1: ecclesiasticae disciplinae vigor; De bono pud. c. 1: evangelicae radicis firmitate solidati, c. 5: pudicitiae antiqua praecepta sunt, c. 12: caelestium praeceptorum habenis — auch die Reinheit des Gewissens so betont: es offenbart sich darin eine hohe und strenge Auffassung vom christlichen Leben, die bei aller Einschärfung der äußeren Ordnung und Sittenzucht den tiefsten Beweggrund und den inneren Richter alles sittlichen Handelns nicht vergißt. Zugleich aber erinnert die stete Hervorhebung des Gewissens auch daran, daß man Novatian mit dem Stoizismus in Verbindung brachte und seinen Rigorismus aus dem stoischen Grundsatze „Omnia peccata paria esse et virum gravem non facile flecti oportere“ erklärte (Cypr. Ep. 55, 16).

2. Eine zweite Eigentümlichkeit novatianischen Schrifttums, die ich hier anführen möchte, ist die Vorliebe für Regeln, Erfahrungssätze, Leitsätze logischer, physischer, juristischer, ethischer oder allgemein menschlicher Art. Sie werden namentlich gerne als Begründungssätze mit enim eingeführt. So de trinit. c. 4 (ed. Fausset 13, 12): Quoniam et non aliunde occurrit homini malum, nisi a bono deo recessisset, und (14, 3): Immutatio enim conversionis portio cujusdam comprehenditur mortis, und (14, 18): Quicquid enim aliquando vertitur, mortale ostenditur hoc ipso quod convertitur; desinit enim esse quod fuerat et incipit consequenter esse quod non erat, und (15, 16): Infinitum est autem, quicquid nec originem habet omnino nec finem; excludit enim alterius initium quicquid occupaverit totum. c. 6 (22, 2): Quod enim inmortale est, quicquid est, illud ipsum verum et simplex et semper est. c. 7 (23, 12):

de laude martyrii hat das „Gewissen“ keine Stelle. De laude mart. c. 29 (50, 12) kommt zwar conscientia vor, aber in anderem Sinne. Wie Weyman, Bardenhewer und Krüger (Gött. Gelehrte Anzeigen 1905, S. 48 f.) kann ich mich vom novatianischen Ursprung dieser beiden Schriften nicht überzeugen. Der Unterschied zwischen diesen und den übrigen in Betracht kommenden Traktaten ist zu groß. De laude mart. findet sich übrigens ein Anklang an Cyprian. c. 14 (36, 9) wird unter den Vorteilen des Martyriums u. a. aufgezählt: carere exitiis inminentis saeculi nec inter cruenta morborum populantium strage communi cum ceteris sorte misceri. Cyprian aber schreibt de mort. c. 25 (313, 6): Mundus ecce nutat et labitur et ruinam sui non jam senectute rerum sed fine testatur: et tu non Deo gratias agis, non tibi gratularis, quod exitu maturiore subtractus ruinis et naufragiis et plagis imminentibus exuaris? Auch die „communis cum ceteris sors“ ist ein cyprianischer Lieblingsgedanke, vgl. de mort. c. 8 (301, 12), ad Demetr. c. 8 (356, 17). c. 19 (364, 16) c. 21 (366, 6), de op. et eleem. c. 25 (393, 24), de bono pat. c. 4 (399, 6).

Omnis enim spiritus creatura est. c. 15 (51, 4): Immortalitas autem divinitati socia est. c. 16 (57, 6): Nemo enim habere aliquid poterit, nisi ante ipse fuerit, qui aliquid tenet. c. 18 (63, 2): Periculosa sunt enim quae magna sunt, si repentina sunt. c. 20 (74, 6): Nec enim naturae congruit, ut quae minoribus concessa sunt, majoribus denegentur. c. 23 (84, 4): Firmum est genus probationis, quod etiam ab adversario sumitur, ut veritas etiam ab ipsis inimicis veritatis probetur. c. 25 (91, 13): Sed erroris semper est abrupta dementia.

Diese Vorliebe zeigt sich auch in den beiden novatianischen Briefen der cyprianischen Sammlung. Ich verweise auf den schon oben angeführten Eingangssatz von Ep. 30. Im selben Briefe heißt es in c. 2: Minus est enim dedecoris numquam ad praeconium laudis accessisse quam de fastigio laudis ruisse etc., in c. 4: Nam qui id, quod habet, non custodit in eo, ex quo illud possidet, dum id ex quo possidet violat, amittit illud quod possidebat, in c. 5: Quoniam nec firmum decretum potest esse, quod non plurimorum videbitur habuisse consensum, in c. 7: Quoniam et qui petitur flecti debet, non incitari. An den aus Ep. 30, 4 angeführten Satz erinnert Ep. 36, 1: Nam cum omnis praerogativa ita demum ad indulgentiae privilegium spectet, si ab eo, cui sociari quaerit, non discrepet, quia ab eo, cui sociari quaerit, discrepat, necesse est indulgentiam et privilegium sociatatis ammittat. Ep. 36, 2 aber heißt es: Is enim, qui jubet fieri, potest utique facere quod fieri jubet, und in c. 3: Quoniam et facilius inpetratur quod petitur, quando is, pro quo petitur, condignus est, ut quod petitur inpetretur. Man beachte in solchen Sentenzen namentlich die Wiederholungen desselben Wortes (possidere — sociari — discrepare — facere — petere — inpetrare)[1].

---

1) Es seien hier noch weitere Übereinstimmungen angeführt, die auf Novatian als Verfasser von Ep. 36 deuten. 36, 1: lapsorum fratrum inmoderata petulantia usque ad periculosam verborum temeritatem producta und: quos ad hoc usque prosilire voluisse ut etc. c. 2: ut non sacrificantes teneant ecclesiae usque ad effusionem sanguinis sui pacem, vgl. de trinit. c. 27 (99, 4): cum ad has voces Domini (Joh. 10, 30) imperitia fuisset Judaica commota et temere ad usque saxa succensa (= c. 15. 52, 24: propterea ad lapides concurrissent et saxorum ictus inicere gestiissent) De cib. Jud. c. 6 (237, 25): quorum usque eo vitia venerunt. De spect. c. 3: si ad haec usque descenderit. Ep. 36, 2 wird der Berufung auf die Märtyrer wegen der Wiederaufnahme das Evangelium entgegengehalten: Nam si aliud quidem evangelium, aliud vero martyres dicunt posuisse decretum ... Nam et evangelii fracta jam et jacens videbitur esse majestas, si potuit alterius decreti novitate superari, vgl. de trinit. c. 29 (110, 19): In hoc spiritu positus ... nemo contra scripturas ulla sua verba depromit, nemo alia et sacrilega decreta constituit, nemo diversa jura conscribit. c. 1: legitimis meatibus ... servans jura praescripta, ut divinas leges tanto magis homo custodiret etc. Zu lex und legitimus im Munde des Römers vgl. Demmler, Theol. Qu.-Schr. 1894, S. 247. Auch auf die der Heilkunde entnommenen und aneinander anklingenden Wendungen in Ep. 30 und 36 und De spect. c. 1 wurde schon von andern aufmerksam gemacht (vgl. Demmler a. a. O. S. 256).



Auch in der Schrift de cibis Judaicis fehlen solche Maximen nicht. In c. 2 (Archiv f. lat. Lexik. XI, 1900, S. 227, 15) heißt es: divina enim divine sunt recipienda et sancta sancte utique adserenda, und in c. 3 (231, 3): crimen enim nunquam natura, sed voluntas perversa excipere consuevit.

Sie kommen aber auch in den Schriften de spectaculis und de bono pudicitiae vor. De spect. c. 1: Nullum enim malum difficilius extinguitur, quam quod faciles reditus habet. c. 3: Nam et plerumque in praeceptis quaedam utilius tacentur, und: Plus enim ponderis habebit conscientia quae nulli se alteri debebit nisi sibi (siehe oben). c. 6: commune dedecus delectat videlicet vel recognoscere otia vel discere. c. 8: Natura corporis lubrica quae sponte corruit. c. 9: Nunquam humana opera mirabitur quisquis se recognoverit filium Dei.

De bono pud. c. 8: Sola non est in carcere pudicitia. c. 10: Nihil tam saevum, tam triste, quam cecidisse de alto pudicitiae gradu (vgl. damit den oben angeführten Satz aus Ep. 30, 2). c. 11: Nihil animum fidelem sic delectat quam integra inmaculati pudoris conscientia (vgl. damit Ep. 30, 1 und de spect. c. 3), und: Voluptatem vicisse voluptas est maxima . . . qui libidinem repressit se ipso fortior fuit . . . Malum omne facilius vincitur quam voluptas . . . Qui cupiditates vicit, libertatem sibi, quod est etiam ingenuis difficillimum, reddidit. c. 12: Nam sollicitudo de pulchritudine et malae mentis indicium et deformitatis est, und: Semper est misera quae sibi non placet qualis est. c. 13: Caro quae semper in lapsu est (vgl. de spect. c. 8), und: Sermo et brevis sit et sobrius risus, signum est enim animi facilis et remissi. c. 14: Adulterium voluptas non est sed mutua contumelia nec delectare potest quod et animum interficiat et pudorem, und: Solus est enim potens Deus, qui homines dignatus est facere, et plena hominibus auxilia praestare.

3. Haben wir bisher Erscheinungen behandelt, die den Novatian zugeschriebenen Schriften gemeinsam sind, so soll noch eine Eigentümlichkeit zur Sprache kommen, die sich nur in de spectaculis findet, nämlich das „c h r i s t i a n u s f i d e l i s“. Diese Bezeichnung kommt nämlich in der kleinen Schrift nicht weniger als neunmal vor, in zwei Kapiteln sogar je zweimal, außerdem heißt es im Eingang von c. 2: fideles homines et christiani sibi nominis auctoritatem vindicantes. Das einfache christianus kommt nur einmal vor (c. 9, Hartel A 11, 8), ebenso das einfache fidelis (c. 7, Hartel 10, 10. In c. 3, Hartel 5, 17, ist von der „veritas“ und den „fideles sui“ die Rede).

Der Verfasser von de spect. zeigt also eine außerordentliche Vorliebe für „christianus fidelis“, und zwar gebraucht er diese feierliche Bezeichnung immer in Sätzen, die davon handeln, was sich für einen Christgläubigen schicke oder nicht schicke. So c. 2: cur ergo h o m i n i c h r i s t i a n o f i d e l i non liceat spectare quod licuit divinis litteris scribere? c. 3: in theatro sedentes christianos fideles. c. 4: quid inter haec christianus fidelis facit? . . . quae (idololatria) ut ad se

christiani fideles veniant blanditur. c. 7: non licet adesse christanis fidelibus ... spectanda non essent christianis fidelibus. c. 8: fugienda sunt ista christianis fidelibus. c. 9: haec et alia item opera divina sint christianis fidelibus spectacula. c. 10: scripturis sacris incumbat christianus fidelis.

Nun fällt es auf und gibt zu denken, daß das „christianus fidelis“ sonst nirgendsmehr im novatianischen Schriftenkreis auftaucht, obwohl es an Gelegenheit dazu nicht fehlte. Auch de bono pudicitiae handelt von der Würde und den Pflichten eines Christen, c. 2: scientes templum esse vos Domini, membra Christi, habitationem Spiritus sancti etc. c. 11: nihil animum fidelem sic delectat quam integra inmaculati pudoris conscientia. c. 12: pudicitiae autem conpetunt et cogniti sunt in primis divinus pudor et praeceptorum sancta meditatio et animus propensus ad fidem et mens attonita ad sacram religionem ... Quid capillorum mutatur color? Quid oculorum extremitates suffucantur? Quid etc ... Adulterium fidelis nec in coloribus noverit. Ein „christianus fidelis“ erscheint nirgends.

De cib. Iud. c. 1 (226, 22) heißt es: ⟨Christi⟩ vos discipulos esse monstratis. c. 3 (231, 18): fideles, qui sunt mundi, Judaei et haeretici, qui sunt inquinati ... et ethnici, qui sunt consequenter immundi. Und in der Strafpredigt gegen den Frühschoppen c. 6 (237, 23 ff): non desunt, qui cum sibi nominis christiani personam induerint, exempla praebeant intemperantiae et magisteria (vgl. damit de spect c. 2: fideles homines et christiani sibi nominis auctoritatem vindicantes) ... christianum esse potare post cibum ... haec enim vel maxime decet fideles. Auch hier kein „christianus fidelis“.

Bei den Epp. 30 und 36 der cyprianischen Sammlung kann man sagen, daß hier weniger Gelegenheit gewesen sei, die Wendung anzubringen, wiewohl hier vom Fall und von der Buße die Rede ist, vgl. Ep. 30, 3: adversus eos qui se ipsos infideles inlicita nefariorum libellorum professione prodiderant etc., c. 6: pacem ecclesiastico nomini postulemus.

Auch in der Schrift de trinitate fehlt diese Wendung. Das Subjekt des christlichen Glaubens tritt hier wie bei einem Glaubensbekenntnis, in der ersten Person (Plur.) auf, c. 1: Regula exigit veritatis, ut primo omnium credamus in Deum patrem etc., c. 3: Hunc igitur agnoscimus et scimus Deum etc., c. 9: Eadem regula veritatis docet nos credere post patrem etiam in Filium Dei, Christum Jesum etc., c. 29: Sed enim ordo rationis et fidei auctoritas admonet nos post haec credere etiam in Spiritum sanctum etc., c. 30: Et hoc credamus, si quidem fidelissimum etc. Die haeretici und ihre Lehren werden eifrig bekämpft, aber nie stehen ihnen christiani fideles gegenüber.

Wie man sieht, ist das häufige „Christianus fidelis“ in De spect. sehr auffallend, und es wundert mich, daß bisher nicht darauf geachtet wurde. Noch auffallender aber wird die Sache, wenn wir uns nach

sonstigen Belegen für diese Bezeichnung umsehen. Sie kommt weder bei Minucius Felix, noch bei Tertullian vor, und doch hätte letzterer bei seinen vielen Erörterungen und seinen strengen Anschauungen über die Pflichten eines rechten Christen wahrlich Anlaß genug gehabt, eine so feierliche Bezeichnung zu wählen. Aber er tut es nie. Man lese ad mart., de spect., de idol., de cor., de bapt. und andere Schriften, und man wird finden, daß Tertullian fast immer Christianus, dann und wann auch fidelis sagt, aber nie christianus fidelis. Nicht anders ist es bei Cyprian und in den ps.-cyprianischen Schriften mit Ausnahme der genannten Schrift de spectaculis [1].

Was die Literatur des 4. und 5. Jahrhunderts betrifft, so habe ich mit Hilfe der Indices bei Migne und in der Wiener Kirchenväter-sammlung nach dem Ausdruck „christianus fidelis" gefahndet und ihn erstmals bei Orosius gefunden, Hist. adv. pag. VII, 3, 3 (ed. Zangemeister 438, 15): seculis per omnia fidelibus christianis, wobei aber fidelibus nicht unbetont ist, und ebenso ist es bei Salvian, de gub. Dei I, 7 (ed. Pauly 6, 4): de sanctis id est de veris ac fidelibus christianis, vgl. III, 31 (53,1): christiani homines, IV, 58 (85, 24): eos, qui christiani et catholici esse dicimur. In der Verbindung mit „et" hat aber den Ausdruck auch Augustin, Conf. VIII, 6: christianus quippe et fidelis erat, IX, 3: christianus et fidelis factus . . . fidelem catholicum, vgl. Epist. cl. II. 44, 4, 7 (Migne 33, 177): christianus et justus, 93, 9, 30 (Migne 33, 336): iidem quippe fideles sancti et boni. De civ. Dei I, 10: fidelibus et piis . . . boni fideles. Conf. IX, 10: christianum catholicum. De vera relig. I, 5, 9 (Migne 34, 127): qui christiani catholici vel orthodoxi nominantur. Contr. Faust. Manich. XVIII, 7 (Migne 42, 347): christiani catholici (Das catholicus ist an den genannten Stellen, wie auch sonst noch öfters bei Augustin, beigefügt zur Unterscheidung von den Häretikern und Schismatikern). Serm. V, 1 (Migne 38, 53): christianus bonus. De mor. Manich. I, 32 (Migne 32, 1337): perfectorum christianorum [2].

F. X. v. Funk schrieb mitbezug auf die wechselnden Überraschungen, die die Forscher mit den biblischen Traktaten des Ps.-Origenes erlebten: „Der Fall zeigt auch, dass die Autorschaft Novatians bei den ps.-cyprianischen Schriften De spectaculis und De bono pudicitiae nicht so fest steht, als man jüngst fast allgemein annahm. Der Beweis mit Parallelen ist auf der einen Seite nicht schwächer als auf der andern, und wenn die Homilien trotz derselben nicht von Novatian herrühren, so liegt am Tage, daß es möglicherweise auch mit jenen beiden Schriften sich so

1) Nur einmal hat der sonst Synonyma und Pleonasmen so liebende Cyprian „fidelium et credentium" (de bono pat. c. 23. 414, 20), christianus fidelis nie. Auch in der vita Cypriani (Pontius) kommt der Ausdruck nicht vor.

2) Bei Optatus von Mileve finden sich die Wendungen „christianus homo" (II, 20 ed. Ziwsa 55, 15) und „homo fidelis" (IV, 6 ed. Ziwsa 120, 18; V, 7. 134, 11; III, 11. 97, 11). Bei Ambrosius „vir christianus" (Expos. in Luc. IV, 37 Migne 15, 1707, und X, 11 M. 15, 1899 A).

verhält" (Kirchengesch. Abh. und Unterss. III, 1907, S. 290 A. 1). Auch das neunmalige „christianus fidelis" in De spect. dürfte zu nochmaligem Nachdenken Anlaß geben. Im dritten Jahrhundert stünde der Ausdruck, wie wir gesehen haben, allein auf weiter Flur, da ähnliche Doppelbezeichnungen sonst erst um die Wende des vierten Jahrhunderts vorkommen. Er paßt auch besser in eine Zeit, die von den fideles die catechumeni und von diesen wieder die competentes unterschied, so, daß die beiden letzteren zwar als christiani, aber nicht als fideles galten. Diese Unterscheidung ist aber erst seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts nachweisbar (Funk, a. a. O. I, S. 224 ff.; III, S. 287).

In De spect. findet sich nichts, was das dritte Jahrhundert als Abfassungszeit unbedingt forderte, das vierte ausschlösse. In c. 5 wird darüber geklagt, daß sogar die Eucharistie vom Gottesdienst weg mit zu den Schauspielen genommen werde (Ausus secum sanctum in lupanar ducere, si potuisset, qui festinans ad spectandum dimissus e donico adhuc gerens secum ut assolet eucharistiam inter corpora obscoena meretricum Christi sanctum corpus infidelis iste circumtulit). Die Sitte, die Eucharistie mit nach Hause zu nehmen, ist aber nicht bloß für das dritte Jahrhundert bezeugt (Tert. de or. 19; ad uxor II, 5; Mart. Pion. 3; Cypr. de laps. c. 26), sondern auch noch für das vierte (Ambros. de excessu fratr. Sat. I, 43 Migne 16, 304; Hieronym. Ep. 48 ad Pammach. n. 15. Migne 22, 506)[1]. Und man kann darüber im Zweifel sein, ob die gerügte Mißachtung der Eucharistie und die darin sich kundgebende Verweltlichung eher dem vierten oder dem dritten Jahrhundert zuzutrauen sei[2]. Ähnlich steht es mit der Unwissenheit bezüglich der „parentes Christi" (c. 5).

Wenn es in c. 4 heißt: ita diabolus artifex quia idololatriam per se nudam sciebat horreri, spectaculis miscuit, ut per voluptatem posset amari, so würde dieser — bei Tertullian de spect. fehlende — Gedanke ganz gut in eine Zeit passen, da das Heidentum seine Anziehungskraft verloren hatte und in seinen derbsten Formen am Verschwinden war.

In c. 6 wird die die Prostituierten überbietende Schamlosigkeit der Theater geschildert: Illas tamen, quas infelicitas sua in servitutem prostituit libidinis publicae, occultat locus et dedecus suum de latebris consolantur: erubescunt videri etiam quae pudorem vendiderunt. At istud publicum monstrum omnibus videntibus geritur et prostitutarum transitur obscoenitas: quaesitum est, quomodo adulterium ex oculis ad-

1) Weitere Stellen bei F. Raible, Das Tabernakel einst und jetzt, 1908, S. 80 ff.

2) Die wohl auf Mt. 7, 6 zurückgehende kurze Bezeichnung „sanctum" für die Eucharistie (De spect. 5) ist selten. Sie findet sich bei Tertullian De spect. c. 25 in einem Zusammenhang, der ebenfalls die Heiligkeit der Eucharistie dem Gebaren im Zirkus gegenüberstellt (ex ore, quo Amen in Sanctum protuleris, gladiatori testimonium reddere etc.). Cyprian sagt an der oben angeführten Stelle de laps. c. 26: arcam suam in qua Domini sanctum fuit . . . sanctum Domini edere et contrectare non potuit.



mitteretur.[1] Nun berichtet Lampridius von Kaiser Heliogabalus (c. 25): In mimicis adulteriis ea, quae solent simulato fieri, effici ad verum jussit. Aber Heliogabal war ein auch für heidnische Begriffe ungewöhnlicher Wüstling, und aus dem Bericht des Lampridius ist zu erkennen, daß derartige Vorführungen zu den Spezialitäten des berüchtigten Kaisers gehörten und sonst nicht oder kaum vorkamen[2]. Wenn also der Verfasser von De spect. gerade dies anführt, so zeigt er damit nur, daß er eben vorbringt, was er einmal gelesen oder gehört hat. Auch die Wendung, die er gebraucht (quaesitum est etc.), verrät, daß er nicht sagen will, was gegenwärtig vorkomme, sondern was überhaupt schon vorgekommen sei, wessen die Theater überhaupt fähig seien. Das konnte er aber im vierten Jahrhundert schließlich ebenso schreiben, wie in der Mitte des dritten.

Ähnlich könnte es sich mit c. 5 verhalten, wo der grausame Brauch geschildert wird, am Festtage des Jupiter Latiaris einen Verbrecher abzuschlachten (vgl. Min. Fel. Oct. 30, 4 und Lact. Div. Inst. I, 91). Zwar scheint es sich hier um einen der Gegenwart angehörenden Brauch zu handeln. Ob aber Konstantins Verbot v. J. 325, Verbrecher in der Arena zu verwenden (Cod. Theod. XI, 12, 1), sofort auch durchdrang, ist doch fraglich, da gerade bei althergebrachten allgemeinen Volksbelustigungen der Gesetzgeber bekanntlich oft lange vergebens gegen Mißbrauch und Unfug ankämpft.

Noch sei ein Punkt zur Sprache gebracht, der freilich auch nicht eindeutig ist. Während Tertullian zum Schlusse seiner Schrift De spect., wo er vom Schauspiel-Ersatz und Überschauspiel für Christen handelt, es nicht versäumt, auch die „martyrii palmae“ anzuführen (c. 29. I, 61), kennt unsere Schrift (c. 9 und 10) nur Schauspiele in der Natur und in der hl. Schrift. Und zu den von der hl. Schrift dargebotenen Schauspielen gehören auch die darin erzählten Wunder: es wird angespielt auf alttestamentliche Wunder, darunter die drei Jünglinge im Feuerofen, Daniel in der Löwengrube, und auf Totenerweckungen. Und darin offenbart sich dem Verfasser ein noch größeres Schauspiel: der Teufel, der vormalige Herr der Welt, unter den Füßen Christi liegend. Warum kein Wort vom Martyrium, das doch auch als siegreicher Kampf mit dem Teufel gilt? Weil die Zeit der Märtyrer vorbei ist? Aber es gehören ja auch die Schriftwunder der Vergangenheit an, und doch werden sie als Schauspiele angeführt[3].

---

1) Vgl. mit diesen Ausführungen (in de spect. c. 6) Cyprian ad Demetr. c. 11: In latronibus est utcumque aliqua scelerum verecundia, avias fauces et desertas solitudines diligunt, et sic illis delinquitur, ut tamen delinquentium facinus tenebris et nocte veletur. Avaritia palam saevit etc.

2) Tertullian kennt in seiner um 200, also noch vor Heliogabal, verfaßten Schrift de spect. (c. 17. I, 48 Oehler) zwar die (auch von Lactanz Div. Inst. I, 20 erwähnte) Entkleidung öffentlicher Dirnen auf der Bühne am Floralienfest, aber nicht die hier angeführte Schändlichkeit.

3) Da der Verfasser von de spect. an Martyrien überhaupt nicht denkt, kann auch sein Schweigen über dabei vorkommende Wunder nicht verwertet

Wie schon bemerkt wurde, wollen diese Erwägungen nur dartun, daß der Inhalt von De spect. nicht unbedingt für die vorkonstantinische Zeit spricht. Daß sie sich mehr empfiehlt, möchte auch ich nicht bestreiten. Wenn nur das „christianus fidelis“ nicht wäre! Aber es kann ja auch sein, daß der gestrenge Novatian mit dieser nachdrücklichen Bezeichnung in seiner Zeit allein stand. Man kann schließlich noch zugeben, daß dieser Ausdruck in de trinit., de cib. Iud., Ep. 30 und 36 nicht auch vorkommen müßte, obschon die literarhistorische Erfahrung wie eine tägliche Beobachtung lehrt, daß wer einmal eine Vorliebe für gewisse Wendungen hat, diese immer wieder, auch wo sie weniger passen, gebraucht. Aber daß derselbe Schriftsteller, der in De spect. neunmal geflissentlich „christianus fidelis“ sagt, diesen Ausdruck in der ebenso dazu einladenden Schrift de pud. nie gebraucht haben sollte, das will mir nicht hinunter. Ich glaube darum kaum, daß beide Schriften zugleich von Novatian herrühren. Trifft es überhaupt bei einer von ihnen zu, was nach den mit den Tractatus gemachten Erfahrungen auch nicht sicher ist, so dürfte es eher bei de pudicitia der Fall sein. Jedenfalls wird es sich empfehlen, die Herkunft der beiden Schriften von Novatian nicht als res judicata zu betrachten.

Zum Briefwechsel zwischen Spener und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels

Von Hugo Lehmann in Leipzig

In der Casseler Landesbibliothek befindet sich eine von dem letzten Spenerbiographen Grünberg in seiner Übersicht der Spenerliteratur und der Spenermanuskripte (Bd. III, S. 265f.) nicht erwähnte, also auch ihm unbekannt gebliebene Handschrift Mscr. Hass 4° 248/2a, die Blatt 133—141, 150—168, 169—195 den um die Jahreswende 1683/84 geführten Briefwechsel Speners mit dem konvertierten Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels enthält. Drei Briefe von Anfang 1684 werden mitgeteilt. Der im ersten Brief zitierte Spenerbrief an den Landgrafen vom 22. Dez. 1683 (3. [muß heißen 1.] Jan. 1684), der diese Korre-

werden. Es sei aber bei dieser Gelegenheit daran erinnert, daß auch Tertullian und Cyprian keine derartigen Wunder kennen, bei den Märtyrern vielmehr alles natürlich und menschlich, manchmal allzu menschlich zugeht, obwohl namentlich Cyprian strahlendes Licht über die Märtyrer, seine Lieblinge, ergießt und sonst Träumen, Visionen und anderen wunderbaren Begebenheiten gar nicht abhold ist.



spondenz einleitete, fehlt leider, und der andere Spenerbrief vom 31. Jan. (10. Febr.) 1684 ist nur in einer Kopie vorhanden. Für den verlorenen ersten Spenerbrief können wir aus den mitgeteilten Briefen erschließen, daß Spener in ihm die Übermittlung von einigen Exemplaren des 1683 von neuem diskutierten, zuerst 1660 anonym erschienenen, freimütig kritisierenden Werkes „Der so wahrhafte als ganz aufrichtig- und diskretgesinnte Katholische" erbeten hatte, als dessen Verfasser Spener schon 1670 den Landgraf Ernst erkannt hatte[1]. Spener selber schaut auf diesen Briefwechsel 1683/84 zurück zu Anfang seines schon veröffentlichten Dresdener Briefes an Ernst vom 14. Dezember 1687[2]. Der Briefwechel ist auch Leibniz übermittelt gewesen und wird in seinem Briefwechsel mit Ernst lebhaft besprochen[3], ohne daß er der Forschung vorgelegen hätte. Der Inhalt bezieht sich vor allem auf Verfassungs- und konfessionelle Lehrfragen, wie sie zwischen beiden schon bei persönlichen Besuchen in Frankfurt in den Jahren 1679 bis 1682 verhandelt worden waren[4]. Landgraf Ernst entwickelt in seinen Briefen sein eigentümliches Programm der gegenseitigen Toleranz der beiden christlichen Konfessionen, die er katholischerseits freilich an die vorhergehende Wiedergutmachung von mancherlei Unrecht seitens des Protestantenbundes knüpfte. Der Text liegt in Kopie[5] vor.

---

1) Über die Bestrebungen dieses Konvertiten orientieren noch heute am intimsten die zwischen ihm und Leibniz gewechselten Briefe bei Rommel, Leibniz und Ernst, 2 Bde., 1847. Eine neuere Arbeit erschien 1914 von Wilh. Kratz, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und die Jesuiten; der altkatholische Pfarrer Dr. Ernst Moog hat eine noch unveröffentlichte Arbeit über die Briefe Antoine Arnaulds an Ernst von Hessen Rheinfels in Verbindung mit den Briefen Ernsts an Leibniz (Gerhardt, Die philosophischen Schriften des G. W. Leibniz, Bd. II, S. 1–138) verfaßt, aus deren Vorarbeiten er letzthin mancherlei in dem von ihm mitherausgegebenen altkatholischen Blatt „Deutscher Merkur" (Bonn) veröffentlicht hat. Zu dem oben genannten Werk des Landgrafen vgl. Rommel a. a. O. Bd. I, S. 111—157. Spener zitiert es als Werk des Landgrafen in seinem Brief an den Augsburger Geistlichen Theophil Spizel vom 5. (15.) März 1672 (s. Augsb. Stadtbibl. Codex 409, Nr. 360): Legi tertio ab hinc anno librum eius majorem „Der discret gesinnte Catholische" . . . optassem autem, ut ipse ille liber publice constaret [es war 1660 nur in 48 Exemplaren gedruckt, dann eingezogen, und hernach [1666 ?] ein Auszug mit katholischem Glaubensbekenntnis des Verfassers erschienen]; certe damno nostrae Ecclesiae id futurum non esset.

2) abgedruckt im Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte 15, 1917, S. 159—163.

3) Vgl. bes. Rommel a. a. O. II, S. 25ff. Leibnizens Brief an Landgraf Ernst vom März 1684.

4) vgl. Rommel a. a. O. I, S. 260; II, S. 6. 64. 133.

5) Die von Ernst veranstaltete, beim Brief vom 11. (21.) Febr. von ihm selbst geschriebene, Kopie hat häufig schwungbafte oder große Buchstaben. Ich habe sie dann beibehalten, wenn der Grad des Großschreibens eine lebhafte Betonung des betreffenden Satzanfangs oder Wortes auszudrücken scheint. Die von Ernst beliebte Zeichensetzung und sonstige Schreibweise wurde (aus phonetischen Gründen) möglichst genau wiedergegeben.

1.

Landgraf Ernst an Spener [133].

Rheinfels, den $\frac{24}{14}$ ten Januarii 1684.

Vielgeliebter Herr Doctor Spenner!

Ich habe zwar seyn Schreiben vom $\frac{22.\ \text{Dezemb:}\ 1683.}{3.\ \text{Januar:}\ 1684.}$ Jedoch einiger eingefallenen Zufälligkeiten halber, einige tage späther alß eß wohl seyn können, empfangen, Ich werde Ihm auch die zwey begehrte Exemplaria nach Regensburg, Jedoch mit gelegenheit überschicken, Dann eß auff der Post zu schwer fallen würde; Bitte und ersuche Ihn aber, daß ia kein mauvais und mir zum praejuditz fallende usage darauß etwa entstehe, dann Ich sonsten vor meine zum besten der Gesameten Christenheit zielende gute meinung, mich desto übeler belohnet finden würde, wie eß dann auch gemeiniglich den Jenigen, welche, mit was guten intention sie eß auch gleich immer meinen, zum frieden und zur moderation rathen, ergehet; Dann eß ja nicht genug ist, daß mann auff Ihrer der Protestirenden seiten meinen Sentiments applaudiret, so weit alß solche in locis pressis Ihne dienlich zu seyn, vermeinen, wann mann hingegen und auff Ihrer seiten das genannte Papstthumb und Ihren anderst nicht alß Lästerlichem Vorgeben nach Reichs des Antichrists (: wosie nur immer meister seyn und kein gegen respect sie davon abhält :) [134] mit stumpff und stiel, eben wie das Abgöttische Heydenthumb außzurotten, keinen fleiß sparen thut; Dann ist es nicht schön, oder fein raisonnabel, daß die Herren Protestirenden in Frankreich vor eine so grausame Tyranney der Catholischen Parthey aufnehmen, wann solche etwa hier und dar den Reformierten Ihre Kinder zur instruction in der catholischen Religion mit List oder Gewalt abgenommen haben und solches vor eine große crudelität, wie Ich eß dann selbsten davorhalte, exagieren, wann gleichwohl und dennoch auch anderntheilß und zugleich Sie die Herrn Reformirte in Engelland, Schottland und Irrland eben der gleichen gegen die catholische gleichfalls gethan haben.

In summa meine meinung gehet dahin, daß, wann mann auff Evangelischer das ist Protestirender seiten die Libertät des Gewißens und eines gewissen Exercitii haben will; so muß mann dann solche pari passu auch die Catholische laßen; Vor allen Dingen aber bin ich und kan auch nicht mit den Herrn Protestirenden eins seyn Ihres jeder hohen Landsobrigkeit attribuirten Juris Episcopalis et Reformandi halben, alß eine so gantz ohnbegründete und gar zu vielen absurditäten unterworffene sache, und gegen solche der Kayser Carolus Quintus, umb nehmblich [135] der Catholischen Parthey bei dem ohnverneinerlich Ihr Zustehenden zu manutenieren, eher Kriege und das Ihnen

anvertrawte Schwerdt zücken können, alß nicht umb die Lutheraner gegen Ihren willen Bei der catholischen Religion zu erhalten, haec enim sicut separata etiam plané sunt distinguenda.

Im übrigen Beklage Ich wohl von Herzen denHerrn, und weiß fast nicht, was ich darvon sagen solle, daß ob Er schon sonsten so ein Moraliter wohlLebender, Ja andächtiger, sehr gelährter, Ehrlicher Lieber und Köstlicher Mann ist [1] (: alß welches Ich, alß ohne dem der flatterie nicht capabel, wohl von hertzensage und deßwegen auch Ihn Je und dann auch besuche und gerne mit Ihme conversire :) daß Er doch der gestaldt, weiß fast nicht, wie zu sagen, gegen den Pabst und unsere Catholische Religion erbittert ist, Ja, und was soll Ich sagen, so gar auch wenig unserm guten Kayser affektioniret zu seyn, sich ansehen läßet, Jndeme eß scheinet, daß Er das Jenige gerne siehet, was doch kein guter Teutscher sehen solle, nehmblich und wie Er geschrieben hat, sich zu erfrewen, daß ChurSachsen malcontent wieder abgezogen [2] seye, und den Papisten nicht vielmehr zutrawen, erfahren habe, welches dann und unter andern auch, Ich auß seinem selbst eigenen Schreiben Copey einer (: welche mir dann von guter Hand communiciret [136] worden [3] :) ersehen, ja, mann kan einiger seines gleichen teutschen Lutherischen gesinnten Ihre passion, umb nicht zu sagen, animosität gegen den Kayser und sein Hauß, darauß wohl ersehen (: Ich lobe deswegen das Jenige nicht, daß, was ich eher tadle, nehmblich Sie die Evangelische in Ihren Erblanden etwas hart tractiret haben :) daß sie ohngleich eher leyden und verschmertzen können, daß jetzo der König von Franckreich den Dhomb zu Straßburg eingezogen, und Jesuiter und Capuciner in solcher Stadt introduciret, und die offene proceßion cum venerabili solenniter halten laßet, alß wann die Gottseelige Kayserliche Vorfahren darinnen hetten müssen von den Straßburgern obediret werden; Unsere catholische Religion, wie solche anno 1517 gewesen, im stand zu laßen, Ja nebenst dem, wie Er, und soviel alß Er nur immer kan, und über dem mit Händen und füßen gleichsamb und soviel alß nur an Ihm, wehret, daß ia und auff keinerley weise, einige, wie nöthig Sie auch immer seye, Vereinigung zwischen allerseits ReligionsVerwandten Partheyen vorgehen mögen; Dann ob Ich schon wohl selbsten darvor halte, daß auß des Bischoffs von Thina wesen nichts werden wird, so solte doch kein Evangelischer, wann Er anderst das Jenige vor augen hat, was mann billig nöthig vor augen haben solle, abrathen, pro bono pacis et Eclesiae den Römischen Bischoff

1) Als un homme de grande pieté et de doctrine ... et un très honneste personnage hatte der Landgraf Leibniz Spener [zu vgl. dessen Brief vom 20. (30.) November 1680, Rommel I, S. 260] gerühmt.

2) Kursachsen hatte seine Truppen aus Ungarn, als die Gefahr für Wien 1683 vorüber war, zurückgezogen. Das wurde mißdeutet als Untreue gegen den Kaiser und Hinneigung, wenn nicht gar zu den Türken, so doch auf die Seite Frankreichs, das 1681 in Straßburg eingezogen war.

3) Nach Rommel II, S. 15 von Leibniz am 25. November 1683 an Ernst mitgeteilte Kopie eines Briefes Speners an Otto Grote-Hannover. Über Grote vgl. Jahrb. f. Brand. Kirchengesch. 1916, S. 107ff.; 1917, S. 159ff.

oder Papst pro capite Eclesiastico [137], wann eß anderst nicht, alß ex Jure humano vel Eclesiastico tantum were, et saltem pro Patriarcha in nostro Occidenti were [] zuerKennen und Ihn darvor zu respectiren, und Ihme in Eclesiasticis sich unterworffen zu halten, wann sage, Er nur orthodoxiam lehret; Aber, wie der Herr und seines gleichen gesinnte eben und wie die herren Puritaner, Presbiterianer, Independenten, und alle dergleichen farinae gestellte Protestanten im Schildt führen, so gehet Ihre intention gantz klar dahin, gleichwie mann dann in dem was seythero Dreißig Jahren in den Drey Britannischen Königreichen vorgegangen, genugsamb gesehen hat, daß, wann auch schon der Papst Ihrer der Protestirenden meinung nach orthodox were, sie doch so wenig differentiam ex Jure divino vor den Bischofflichen alß Päpstlichen Stand gegen das so Sonnenklare Herkommen von sovielen saeculis erkennen wollen, und darinnen zeiget eben Ihr Herren den so gantz ohn versöhnlichen Geist, welchen Ihr habet, gegen den von der ganzen Antiquität so hochgehaltenen Apostolischen stuhl zu Rom, durch dessen Mijnisterium doch alle diese Lande auß dem Heidenthumb zum Christenthumb seynd bekehret worden, und habet Ihr eß etwa Ewerer meinung nach zu thun [138] mit der Infallibität und extension der Päpstlichen authorität, und will Euch selbige ebensowenig alß einigen Catholischen selbsten, in Kopff, so laßet doch den sonsten und außer dem so ohnschuldigen vicariat mit frieden, dann, was ist ia immer raisonnabler und der Heiligen Antiquität auch conformer, alß daß Christus der Herr als ein Weiser Bawmeister solchen in der Person des Apostels Petri, zum ersten selbsten eingesetzet habe; maßen Ich mich dann auch, und zwar zum Höchsten verwundert, daß in einer noch nicht viel über ein Jahr [1] mit dem herrn gehabten Conversation zu Franckfurt in seinem Hause, der herr auß einem hitzigen Eiffer und Bitterkeit gegen unsere Religion soweit gegen mich heraußgegangen, daß allen respect, welchen Er doch der Heiligen Antiquität, und dem von so vielen saeculis Hergekommnen, ia der gesunden Vernunfft billig zutragen sollen, hindangesetzt, Er sich nicht geschewet, gegen mich auff dieses Extremum in materia missionis zu kommen und rundherauß gegen mich zusagen, daß Ihm viel Lieber seyn solte, seinen kirchlichen Beruff und ordination von einer Christlichen Gemeine und durch dero Deputirte zu empfangen zuhaben, alß nicht durch die personal Succession der Bischofflichen Hand aufflegung, noch [139] auch, und wie Er meines Behalts darbey saget, von alleine Priesterlicher hand aufflegung gleichwie sie sonsten von Luthero und seines gleichen im Papsttumb ordinirten Priestern ein solche überkommen zu haben, praetendieren, daß also, und wie Ich leider sehe, der herr gar zu weit von aller moderation entfernet ist, und eher waßer, als nicht öhl zum löschen herbeyzubringen, sich unterstehet. Hingegen so ware (: quod miném :) der doch Reformirter Religion seh Zrugethane nun in GOTT

1) Beim letzten Besuch des Landgrafen Dezember 1682. Zu vgl. Rommel II, S. 6.

Ruhender Monsieur Ham einer gantz andern meinung, indem solcher, wie Er gegen mich wohl gesaget, vermeinte, daß eben der sametlichen Evangelischen Protestirender Religion ein solches sichtbahrliches kirchliches Oberhaupt, quoad directionem in Ecclesiasticis übel abgienge; maßen mir dann auch Jederzeit sehr leyd gethan hat, wann sowohl in seinen Predigten, reden, alß auch in seinen Schrifften wahrnehmen müßen, welcher gestaldten Er gantz affectirter maßen den Martinum Lutherum vor einen Heiligen zu praeconisiren [1], und also die ohne dem so große wunden der Separation Blüten darzu erhalten, sich nicht enthalten, dann, ob Ich schon sonsten selbsten Secundum sinceritatem et per Dei gratiam quasi connaturalem ingenuitatem meam gar weit darvon und entfernet bin, alle das Jenige [140] von Luthero zuglauben, und Ihm Bey- und auffzumeßen, was da solchem etwa hier und dar von seinem Gegentheil sowohl bey- alß nach dem Leben ist nachgeredet und beschrieben, und Er beschuldiget worden; So ist doch Hingegen und anderen theilß doch auch und nicht weniger wahr, und auß seinen ohnverneinnerlichen Schrifften öffters erwiesen worden, und kan auch noch gar wohl erwiesen werden, nehmblich, daß ab orbe condito kein Author, wer Er auch immer gewesen, so grob, garstig, und öffters sich selbsten wiedersprechend, und mit einer solchen kühnheit, ia öffters gleichsamb wüterey geschrieben und sich angestellet hat, alß eben solcher GOTTES Gericht anbefohlener Mann, und von welcher aufflage des Mülleri defension Ihm ebensowenig alß wann Er einen Mohren mitwaßer abwaschen weiß machen wollen, gar nicht relevant noch bastant ist; maßen die Herren Reformirte, gleich wie in mehrerem also auch hierinnen, sich weit beßer in illorum generatione conduciren, indem sie von Ihrem Zwinglio und Calvino eben ein solches werck in Ihren Predigten nicht machen, alß wie Herr SPenner und einige seines gleichen Lutherische von Luthero thun [2]; Dann mich gedüncket, daß, wann Ich schon selbst Ihrer AugsPurgischen Confession zugethan, und also (: darvor mich doch GOTT in gnaden behüte :) Lutherisch were, so könte Ich doch einmahl von Lutheri seiner Person wenig- noch vor eine sonderbahre [141] schickung GOTTEs halten, daß ein solcher ohnverneinnerlicher maßen beschaffener mann, eben der Engel seyn solte, welcher durch den Himmel geflogen, und der große Reformator Ecclesiae were gewesen; Mein Lieber Herr SPenner, Je mehr gaben Ihm GOTT der Herr verliehen, und Jemehr Er Credit bey den seinigen hat, eben jemehr wird GOTT auch von Ihme abfordern; Dieses habe Ich dem Herrn in aller offenhertzigkeit nicht

---

1) Der Spenerschen Richtung auf Lebenserneuerung wurde Luther aus einem Vorbild der orthodoxen Lehre zu einem Meister sittlicher Erkenntnis und Lebensumkehr.

2) Der pietistischen Konsolidierung des Luthertums zu dem persönlichen Bekenntnis einer Spezialgemeinde sucht Ernst zu wehren durch den Hinweis auf Luthers leidenschaftliche Menschlichkeit, die dem Unnahbarkeitsideal mythischer Heiligkeit, wie es der Katholizismus hat, zuwider ist.

bergen wollen. Welchem Ich sonsten extra commercium Religionis, mit affection wohl zugethan verbleibe ec.

2.

Spener an Landgraf Ernst. [150]

Durchleuchtigster Fürst, den 31ten Januarii st. v. 1684.
Gnädigster Fürst und Herr!

Wie Ich bereits vor etwa vierzehn tagen dero gnädigstes Schreiben empfangen, so ist mir nachmahln unter dero Hochfürstl Siegel und Couvert ein doch halbes Exemplar des getrucken Discourses [1] wohl zuhanden gekommen, darvor unterthänigsten Dank erstatte, und nach newlicher andeutung das eine werde nach Regenßpurg an Herrn von Scholten Chur-Sächßischen Abgesandten daselbst, das andere an Herrn v. Seckendorff zusenden, welche nebens mir zu unterthänigem Dank sich verbunden wißen werden; Eß haben auch Ew: Hochfürstl: Dchlcht nicht zu sorgen, daß zu einigen deroselben Hohen person präjudicirlichen gebrauch solche Schrifft weder auß der vornehmen Herren, welche sie verlanget, noch meiner eigenen absicht angewendet werden solte. Da nicht nur hoffe, daß Ew: Hochfürstl: Dchlcht solches von keinem dero zu vermuthen ursach haben werden, sondern auch deßen so vielmehr darauß g[nä]digst können versichert seyn, daß wieder unser eigen Interesse streitten würde, eine Hohe person und deren Schrifft bey den Ihrigen selbst in einigen mißcredit mit willen zu setzen, wo wir viel [151] mehr, daß dieselbe bey allen Ihrigen in solcher sache gehör finden, und gefolget werden möchte (: so Ja nicht geschehen oder gehoffet werden kan, da sie selbst in übel vernehmen durch Jemand von Unß auß gebracht würde :) zu verlangen haben. Was Ew: Hochfürstl: Dchlcht: gdst melden, daß die von unß praetendirende Religionsfreyheit auch hinwieder eodem Iure von unß gegen die von unß difsentirende nicht difficultiret, noch diesen das Jenige zugefüget werden solle, was Wir unß von andern geschehend, vor ohnbillich achten, halte Ich selbst vor billich, und kan nicht eben in abred seyn, daß auch von den Protestirenden nicht einmahl das Jenige geschehen, was Ich lieber verlangt hette, und fast meistens das Jus talionis zum grunde hat, deßen gültigkeit Ich gleichwohl nicht bloß dahin auff mich nehmen wolte; nur daß dieses einige darbey gleichwohl zu bedencken achte, ob mann nicht unseres theilß die, sonderliche Geistliche, der Römischen Kirchen so leicht an unseren orthen, da sie nicht sind, zu recipiren, mehr difficultät machen dörffte, Ihres orthß ein solcher Religion zugethaner Potentat nicht gleiche ursach gegen die reception der unserigen haben könte; der unterscheid bestehet darinn, weil Jene Geistliche und die gantze Verfassung Ihrer Kirchen eine dependentz von einer Außländischen Hoheit, nehmlich den Päbst-

1) „Le discours allemand" (zu vgl. Rommel II, S. 15 mit II, S. 53) ist identisch mit dem „Abriß des Diskret Catholischen" (s. oben S. 96 Anm. 1).

lichen Stuhl [152] habe, und also ein Herr anderer Religion zugethan, starkes Bedencken fassen möchte, eine Religion in gantzer Freyheit in seinem Lande zu admittiren, dero Zugethane, krafft derselben selbst, auff gewiße weise auch eine andere Außländische gewalt, welche sich offt zimblich vieles selbst über das Weltliche der Potentaten zugemeßen hat, auch solche Frage unter Ihnen zu völliger sichersetzung der hohen Häupter nicht allerdings außgemacht ist, über sich erkennen müße, da Er sorgen möchte in seinem staat deßwegen nicht sicher zu seyn, und sothane Kirche alß rem publicam in re publica ansehen könte; dahingegen, was andere Religionen anlangt, keine Gemeinde von einem anderen höheren Haupt einigerley maßen dependiret, sondern ohne die Glaubensfreundschafft mit anderen Glaubensgenoßen, die gleichwohl das geringste vinculum einer wenigsten Subjection oder dependentz nicht hat, jeglichen sonsten vor sich allein unter Gott stehet, und dero gehorsamb gegen Ihre weltliche Obrigkeit daher so viel weniger in verdacht gezogen werden kan; Es mag aber auch solche consideration die freylaßung nicht gantz auffheben [153], sondern auffs höchste dieses zuwegen bringen, daß solche Potentaten gegen die gefahr jener dependentz mit andern zulänglichen mitteln sich zu verwahren bedacht seyn mögen; Im übrigen, nach dem Ew.: Hochfürstl: Dchlcht: noch dero gegen mich ohnverdienten tragenden gnädigsten vertrawen, was Sie an meiner wenigen person sonderlich eckele, offenhertzig mir vorzustellen geruhet, werden Sie nicht ohngnädig nehmen, daß mich hinwieder mit unterthänigstem respect, gleichwohl nach der wahrheit hinwieder exspecterire. So läugne nicht, daß unter allem solchen mich das einige meistens afficiret, daß in die gedancken bey Ew: Hochfürstl: Dchlcht. gekommen solle seyn, ob stünde gegen unsern thewren Kayser und Höchstes Weltliches Oberhaupt mein gemüth nicht in der schuldigsten unterthänigsten zuneigung, da ich aber, wie Ich hier vor den heiligsten augen Gottes schreibe [1], gantz anderst gesinnet bin, alß diese vermuthung von mir mit sich bringet, u. Ich keinen schew tragen dörffte [154], da nicht nur Ew: Hochfürstl Dhlt: sondern die Kayserl. Maystt selbst, wo eß möglich were, in das innerste meiner Seelen hineinsehen, und wie eß um meine devotion gegen dero thewersten person und höchsten Thron stehe, eigentlich erkennen solten, alß der mich dero auß allerhöchster gnade zu versehen haben würde, daß Ew: Hochfürstl: Dchlcht: in solcher sachen so zureden, mein gantzes Hertz blöße, so mache Ich einen unterscheid, und habe an Kayserl: maystt: dreyerley zu betrachten, deroselben Allerhöchste Person dero von Gott dem Allerobristen Herrn anvertrawte wohn- und Regierung, und endlich worinnen einige dero Clerisey sich dero geheiligter gewalt mißbrauchen. Betreffende dero würdigsten Person und Höchstes Ampt, so Sie vor Gott tragen, giebet mir mein gewissen Zeugnuß, daß Ich eß darinn an mir nicht ermanglen laße, also gegen dieselbe gesinnet zu seyn, mit aller

1) Spener versichert seine innerlich fürbittende Haltung an Eidestatt.

demüthigster unterthänigkeit und Liebe, alß sichs [155] geziemet, gegen den Gesalbten des Herrn. Wie Ich aber in solchem niederen stand stehe, daß alles solches mit nichts, alß mit meinem Andächtigen Gebeth bezeigen kan; so wolte ich zweifflen, ob Ich in so thaner devotion viele dero eigener Religion Geistlichen etwas mit willen nachgeben wolte; Ich kan hierinnen nicht nur provociren, auff die formular unserer offentlichen und von mehr Jahren in gebrauch gebrachter gebether, wo Ich nach erforderung meines Ampts, die feder geführet, und an denselben nichts desideriret werden mag; sondern weil eß das ansehen haben möchte, daß solches zum schein geschehen were (: wo gleichwohl solchen Verdacht nicht verschuldet zu haben hoffe :) So kan mich auff mein privatgebeth beruffen, und zwar nicht nur, welches ich allein und nur vor dem angesicht des Herrn, zu mehrmahln nach der gnade des Geistes, alß mir jemahl gegeben wird, Verrichte, deßen Ich niemand alß desselben selbst Zeuge Zeugen haben kan, sondern das tägliche zusampt meinem gantzen Hauß, welche [156] bey dem Gebeth morgens und Abends erscheinen müßen, wo Ich anderer hoher Häupter, vor welche absonderlich zu bethen, einige verpflichtung oder sondere ursach habe, vor dem herren gedencke, zu allererst der Römisch Kayl. Maystt: von mir nahmentliche meldung geschiehet; deßen Ich alle die Jenige zu Zeugen haben kan, so von vielen Jahren unter meinen Haußgenoßen seynd gewesen; Nun zu solchem gebeth könte mich nichts anderst bewegen, alß die unterthänigste devotion selbst, zu dero Ich mich vor dem Angesicht Gottes verbunden erachte, und außer derselben mir niemand absonderlich ein solches zu thun aufferlegen würde, oder Ich jemahl vorhin gedacht, daß deßentwegen Rechenschafft zu geben, oder mich hierauff zuberuffen, ursach haben würde, alß jetzo durch diese Veranlaßung geschiehet; Wie aber Ew: Hochfürstl: Dchlcht: selbst einiges, was unter solcher maystt: Nahmen und Höchster authorität in hartem tractement der unserigen vorgegangen, und worinnen einige, sonderlich [157] der Clerisey solches Lobwürdigen herrn gütigkeit mit beybringung dergleichen gründe, die die gewißens freyheit deroselben hochsündlich vorstellen, mißbrauchen und mehrmahl zu solchen Resolutionen gebracht, welche die unserige schwer trücken Ihro nicht wohl gefallen laßen; So ist dieses das dritte, worinnen Ich nicht eben wünsche, daß alle Consilia so von statten gehen, daß und worinnen mann solchen Gesalbten des Herren macht seiner möchte mißbrauchen; sondern daß eß Gott vielmehr nach seiner weißheit auf diese weise füge, daß die hitzige Eifferer nicht immerfort das ohr behalten, sondern Sr. Kaysl: Maystt: endlich selbst erkenne, wie übel die authores immer eifferige[r] Consiliorum Ihro gerathen, und wenig segen über Ihren Thron gezogen[1]; Wozu auch in dem weltlichen eine anlaß seyn mag, da die getreweste deroselben Evangelische Stände und

1) Spener warnt Habsburg vor den religiösen und politischen Folgen des Romdienstes, gegen den deutsche Fürsten Ihrer Majestät „getreueste Opposition“ sein müssen.

Fürsten, die wieder unsere Religion von Rom auß etwa ursprünglich entstandene Consilia zu denen mann das [158] zur Gottesforcht von selbst geneigte kayserliche, wie auch anderer gleicher Religion hoher Häupter gemüther persuadiren und mißbrauchen will, tieff einsehen und Ihre obschwebende gefahr wohl behertzigen; auff daß sie alßdann nicht zwar die Ihrer Kayserlichen Maystt: schuldigen gehorsamb und trewe versagen, aber sich darbey wohl vorsehen, und in dem Jenigen, wo mann Ihrer nöthigst hat, nicht weniger das Interesse Ihrer Religion beobachte[n], und auch auff solche weise Ihre Kayserl Maystt: dero eigenes wahres und nicht eben voralles allezeit Ihro durch vorgestelltes Interesse Ihres Thrones, wie mit unterthänigsten remonstrationen, also auch auff alle andern dero gehorsamb nicht wiedrige Örther zu höchstem dero, Ihrer Erblande und gantzen Reiches besten zuerkennen geben; Wo ja dazu nöthig ist, daß unsere Chur- und Fürsten recht eigentlich der wiedrigen Geistlichkeit gegen sich tragende gemüther und Anschläge erkennen und nicht auß all zu gutem Vertrawen selbst Ihnen und Ihrer Religion schaden thun; In erwegung [159] deßen, nach dem ich nichts anderes verlange, alß daß die Unserige gleichwohl auff Ihrer Hut seyen, und Ihrer Religion wahrnehmen, daß Sie nicht selbst beförderung thun zu dem Jenigen, was Ew: Hochfürstl: Dhlt selbst nicht billichen; so hoffe Sie werden nach Ihrem erleuchtetem verstand, auß dem Jenigen, was von mir geschrieben, keine andere absicht oder meinung hat, nicht schließen, daß weder Ich noch andere meiner Religion Prediger, nicht die Jenige unterthänigste devotion und trewe gegen Kayserl Maystt: in dem Hertzen mensetzung sichs'geziemet, da wir eine hertzliche und genaweste zusamhetten, wie der Gemüther des Oberhaupts und Gesampter Stände des Reichs zu deßen ruhe und besten von grund der Seelen wünsche[n], aber auch darbey gerne sehen, daß wie mann anderseits uff dero Reichs Wohlfahrt vorsichtig in allen Dingen reflectiret, die unserige nicht weniger auff die Ihrige und dero erhaltung sehen, ohne einige verletzung der schuldigen Trewe, aber verhütung, wo mann sich deroselben mißbrauchen [160] würde; Viel weniger hoffe ich, daß ein solcher vertrawlicher Brieff[1], so an einen einig guten freunde mag geschrieben gewesen seyn, und also ex fide amicitiae nicht hette gefährlich communiciret werden sollen, mir bey Ew: hochfürstl: Dchlcht: oder sonsten Jemand praejuditz oder gefährde bringen solle, auß eben der Jenigen Billichkeit, nach dero Ew: Hochfürstl: Dchlcht: den gedruckten Discours zu keiner wiedrigen absicht mißbrauchet zu werden, billichst erfordern; Was aber die übrige puncten betrifft, so habe nicht zu läugnen, daß Ich nach meinem gewißen nicht anderst kan, alß von der Römischen so wohl Lehr, alß Kirchenverfaßung eine hertzliche aversion zu haben; und ist also freylich nicht nur die Lehr selbst in übrigen articuln, sondern hauptsächlich mit in dem

1) Vgl. oben S. 98 Anm. 3 der von Leibniz an Ernst in Kopie übermittelte Spenerbrief an Otto Grote.



puncto des praetendirenden Vicariatus und Sedis Apostolicae die Jenige, dero Ich nicht anders alß entgegen seyn kan, und Sie vor das Jenige halte, so das übrige irrige bißher unterhalten, und alß lang jene Verfaßung stehet, unterhalten wird; Eß gehöret einmahl [161] in die Kirche keine monarchia, oder daß einige Kirche, viel weniger Person, nur etwelche allgemeine direction über die andern haben solle, ist auch dieselbe niemahl in der Alten und Ersten Kirche erkandt worden, also daß das dictum Gregorii Magni: zimblich bekandt, daß Er den Jenigen vor einen Vorläuffer des Antichrists hielte, welcher sich vor einen oecumenicum oder Allgemeinen Bischoff außgeben wolte; Bey welcher meinung gut gewesen, da seine Nachfolgere stets geblieben weren, so würden wir solche schröckliche Trennungen in der gantzen Christenheit nicht haben, die großen theilß auß solcher veranlaßung sich erheben; Einmahl in der Schrift ist eine solche verfaßung einer kirchen, welche ein Sichtbares Oberhaupt haben, und alles davon dependiren müße, nirgend gegründet, auch späther in der kirche auffgekommen; Wann mann aber gleichwohl etwas in der Alten Kirchen nöthig erachtet, daß umb der ordnung willen, eine Allgemeine Verfaßung gemachet würde, so wer eß eine arth [162] vielmehr einer aristocratiae, daß mehrere der Vornehmbsten Patriarchen, und nahmentlich die fünff bekandte, alß mit gleicher macht die allgemeine sorge der Christenheit träget, und wo eß nöthig were, durch die Concilia deroselben bestes beförderten; Ob nun wohl unter denselben Jeglicher in seinem districtu alles auff gewiße weise dirigiret, so were dannoch nicht möglich, daß einiger sich zu viel seiner gewalt mißbrauchte, in deme die andern im stets diewaage halten könten, und daher weren auch damahl die Concilia ein nützliches mittel, alß lang eß in solcher Verfaßung bliebe, und kein einiger sich einer Allgemeinen maß gebrauchen könte; damit hette mann alle die Jenige urtheil die mann etwa von einem Sichtbahren OberHaupt erwarten mag, und wo doch alle gewalt so eingeschränckt, daß sie der Kirche nutz- und nicht schaden bringen könte, da Ich hingegen Jetzo, wo nur ein Oberhaupt zu seyn praetendiret, nicht sehe, wie das geringste [163] von einem Concilio gutes zu erwarten seye; und obwohl diese Abend Länder unter dem Patriarchatu Romano von altem gestanden und stehen mögen, alß lange denselben noch die hände durch die morgenländische Patriarchen gebunden werden könten, so hette eß doch, nach dem Jene selbst zu Rom vor schismaticos gehalten- und von der Kirchen abgesondert worden, gantz eine andere Bewandtnuß, und würde die Klugheit, welche die alte Catholische Kirche dazu bewogen, sich in mehrere Patriarchales abzutheilen, nicht weniger, wo nun Ihr Bezirck sich fast allein in diese occident einschräncken soll, erfordern, daß Sie abermahl nicht einen allein zur direction gegeben, sondern auffs wenigste in etliche Patriarchatus paris Authoritatis, etwa nach nationen, eingetheilet und damit dem vorigen erfahrenen ohnglück und gefahr einer monarchiae vorgebüget würde; Also bin ich zwar kein feind guter ordnung, aber wie Ich von

unserem liebsten Heyland keinen einigen Vicarium eingesetzet weiß, also wo humana prudentia verfaßunge gemacht werden sollen, verlangte Ich sie also zu sehen, daß die von der Alten Kirchen gemeidete incommoda eben sowohl noch allezeit gemieden würden; wo solches erstlich [164] fest gesetzet, so mag manches, was damahl nützlich gebraucht worden, wieder in den schwang kommen, welches Ich jetzo nicht wünsche, noch dienlich erachtete, alß lang ein eintziger Sitz sich den übrigen allen vorzeucht, und die Kirche in steter forcht Ihrer- und der wahrheit untertrückung stehen mußte; daher was Sanctionis Ecclesiasticae einmahl gewesen, mag wiederumb eine zeitlang cefsiren, alß lang nehmblich die dabey auß anderen mißbrauch oder änderung der zeiten endstandene mißbräuche eine größere gefahr trohen, alß der davon wartende nutzen ist. Die Bischoffliche gewalt anlangend, läugne Ich nicht, daß Ich nicht anderst kan alß noch immer bey der meinung bleiben, die allen Protestirenden, alß viel mir wißend ist, ohne die bekandte Engeländer gemein ist, daß nehmblich die Bischöffe Jure divino die wenigste praerogativam vor andern presbyteriis nicht haben, und stehen vor unß die stattliche Testimonia der antiquität selbst; Dahero auch nicht darvor gehalten hette, daß Ew: Hochfürstl Dhlcht: nicht so fremd [165] vorkommen werde, daß Ich gesagt[1], und noch darbey bleibe, daß mich im geringsten meiner ordination nicht mehr getrösten oder frewen würde, wo Ich dieselbe von Jemand, der die Successionem personalem von den Aposteln vorgiebt, empfangen hette, alß da Ich Sie von der Gemeinde zu Straßburg, durch deroselben Verordnete, nehmblich Ihre Prediger, empfangen habe;

Wie wir in der ordinationi keinen sonderbahren characterem oder anderen Geistlichen Krafft zuschreiben, alß daß Sie das offentliche Zeugnuß des Beruffs und der aufflegende Seegen umb des Christlichen gebeths willen nicht ohne frucht ist; Hierzu aber contribuiret die successio der Person im geringsten nichts, und wo nochmahl solte eine superstition darauß gemacht werden, wolte Ich sie vor meine Person lieber nicht, alß haben; Also auch Lutherum betreffend, bin Ich abermahl nicht in abrede, daß Ich nicht nur alleine seine gedächtnuß bey mir im seegen halte, sondern nichts anderst könte, alß so viel Ich gelegenheit habe, die gnade, welche der Allerhöchste [166] Ihm, und durch Ihn, der Kirchen gegeben hat, zu Preysen; Ich erkenne Ihn zwar vor einen Menschen, deme eß auch an seinen menschlichen fehlern nicht gemanglet hat, welche aber nicht hindern, daß Er ein thewres Werk zeuge Gottes gewesen, deßen vortrefflichkeit Ich lieber anderwerts zu rühmen, alß Ew: hochfürstl: Dchlcht. zur offension hier zu beschreiben habe, und mag auch dieses ein stück eines Göttlichen verborgenen Gerichts seyn, daß an Ihm einiges wahrgenommen worden, darinnen Er zum stein des Anstoßes Vielen stehet; Wie Ich nun entweder die gantze wahrheit meiner Kirchen muß in Zweiffel ziehen, oder das

---

1) Bei der Unterredung mit Ernst Dezember 1682.



werck Gottes in der Reformation danckbahrlich erkennen, so sehe ferner nicht, wie Ich diesen WerckZeuge bey mir gering achten könte; Dahero Ich weiß, daß auch einige Reformirte unsern Lutherum lieber alß Calvinum, offentlich anziehen und rühmen, ob sie wohl sonsten Ihm nicht völlig be[y]pflichten; Ich trage das unterthänigste Vertrawen, daß [167] Ew: Hochfürstl: Dhlt: so dero ingenuität und auffrichtigkeit sich mit fuge rühmen, gnädigst auffnehmen werden, daß meines Hertzens gedancken, nach dero gnädigsten veranlaßung, auch auffrichtig vor doroselben gleichwohl mit unterthänigstem respect vorstelle, alß dero weder darmit gedienet, noch angenehm seyn würde, daß anderst, alß auß redlichkeit des hertzens schreibe, darbey mir zwar auch hertzlich leyd, daß beyderseits concepten von den dingen, so der Kirchen wohlfahrt und Göttliche wahrheit angehen, leider so unterschieden seyn müßen, und Ich nicht anderst alß uff diese meinung schreiben kan, die Ich sorgen muß, Ew: Hochfürstl: Dhlt: approbation nicht zu erlangen, ohne daß Sie dannoch candorem gdst billichen werden; Der Herr, Herr, Erbarme sich selbst seiner Kirche, erleuchte alles mit seinem Liecht, und verbinde dann alle Hertzen der noch Zweiffelhafftigen in der Einigkeit des Geistes mit dem Bande des Friedens; Deßen himmelische und einige güte ergieße auch absonderlich aller Heiligen Segen [168] und güther über so hohe Person und gantzes Fürstliches Hauß zu allem hohen wohlergehen u. glücklicher Regierung mildigst und kräfftigst auß, mit welchem wunsch verharre

Ewer Hochfürstl: Dchlcht:
zu gebeth und demüthigem
gehorsamb
Unterthänigster
Philips Jacob spenner.

3.

Landgraf Ernst an Spener [169].

Rheinfelß den $\frac{11}{21}$ ten Februarii 1684.

Vielgeliebter Herr Doctor Spener;

Ich habe vor wenig tagen sein alßo beliebtes wiederantworthsschreiben vom 31ten Januarii st. v. wohl empfangen; und weil ich wohl weiß, daß er sehr (: wolte Gott! es were nur auch allemahl vor die gute sache oder Religion :) occupiret ist; alß wil ich es so kurtz, alß ich nur immer kan, machen. Weiß aber eben nicht wie zu verstehen, daß der Herr Doctor stracks im ahnfang seines brieffs vermeinen mag, daß ich ihm ein doch halbes Exemplar des getruckten solle überschicket haben; wann aber solches (: wie ich nicht verhoffen will :) dergestalt auß einem zum wenigsten von mir nicht hergekommenem fehler geschehen seÿn solte, so will ich solches demnechst durch zweÿ

volkommene exemplar gar gern wieder ersetzen, und noch ein drittes darzu überschicken.

Der Herr Doctor, verhoffe ich, kennet mich zimblicher maßen, so wohl auß meinen schrifften alß discurfen, und daß ich zum wenigsten durch Gottes Gnade des sinnes bin, in der sincerität und ingennität, [170] ohne einig ahnsehen der Person oder privat interesse mich in allem zu bezeigen, und alßo, und vermöge solcher, gestehe ich ihm gar gerne, und mag deswegen mich eben mit ihm in keinen streit einlaßen, daß einigen des Römischen Hoffs und von einigen Catholischen sustinirten maximen nach, alß von einer solchen extendirten immunität der Geistlichen, item des Pabst seiner in vielen in etwaß gar zu weit hienauß gehenden Authorität oder Potestät, ein Unßerer Römischen Catholischen Religion nicht zu gethaner Potentat oder Magistrat (: er seye nun gleich Christlich oder nicht Christlich :) ja freÿlich sein gewisses bedencken sich machen könne, Unsere Religion, wo solche noch nicht ist, so lediges Dingß, und ohne seine praecautiones vor hero wohl zunemmen, ahnzunemmen und eben deswegen vermaine ich (: obschon auch verhoffentlich guth Römisch Catholisch, und den Päbstlichen Stuel pro Sede Apostolicā et pro Centro Unitatis Ecclesiae von Hertzens grund venerierender Christ, und waß auch dieses betrifft ein rechter Papist :) Daß solche mehr der Welt alß dem Geist in etwaß nachschmeckende maximen und sententien dem Römischen Apostolischen Stuel und Unserer Religion in der That mehr schaden alß nicht nutzen bringen, und eben daher [171] und umb nichts anderst zelire ich gegen selbige, certè non in gratiam vestrorum, sondern vielmehr einig und alleine umb der Römischen Catholischen Kirchen und Päbstlichen stuelß, selbsten besten willen; Darmit solche desto leichter von allerseits ohnglaubigen und zu wieder gesinneten ahngenommen und weniger verhasset werde, Ich verstehe, daß die Päbste quoad temporalia keine directam noch indirectam potestatem über die weltliche Potentaten und Magistraten haben, Daß die immunität vor die Geistlichkeit, sonderlich in civilibus et criminalibus gar zu hoch gespannet seÿe, und der weltlichen Obrigkeit gar zu incommode falle, und waß der gleichen mehr ist, darinnen ich nebenst mehr anderm moderirten wohl wünschen möchte, daß successu temporis, und unterdessen, daß die Menschen geschlaffen haben, die sachen nicht gar zu hoch et ad extrema quasi in dergleichen gestiegen weren, und mich alßo wohl selbsten öffters hoch verwundere, wie doch immermehr et quâ fronte zuweilen Unsere leute noch praetendiren können ahn einigen unß zu wieder gesinneten orthen ahn genommen zu werden, mit solchen und dergleichen so odiosen maximen, ja wie jetzo zu Constantinopel die Ottomanische Pforte [172] selbsten (: darbeÿ es doch vernünfftige leute giebet :) den daselbst residirenden und von Rom auß daselbst sich haltenden Catholischen Bischoff, mit so vielen und verschiedenen Orden Unserer Religiosen durch daſ gantze Ottomannische Reich noch der gestaldt leiden mögen, Da doch mehr alß bekand ist, wie eben der jetzige

Pabst alles waß er nur dem Groß Türcken zu wieder thun kan, ahn sich nicht unterwinden laßet, und die Türcken leicht erkennen können, waß vor einer trewe und affection sie sich zu Unßern Religiosen in omnem eventum zu versehen haben; Maßen eben itzo durch einen Catholischen Bischoff von Scutari in Dalmatien oder Albanien die der Griechischen Religion zu gethane Christen gegen den GroßTürcken sich zu wieder sein ahngereitzet worden, Da ich dann wünschen möchte, daß umb die Christliche Religion nicht verhasset zu machen, die Geistliche beÿ Ihren functionen es bewenden ließen.

Aber, wie dem allem, so scheinet doch, daß der Herr meinen Sensum nicht recht noch völlig assequiret habe; dann ich, und zwar ein vor allemahl und eben pro principio supponiret habe, Daß eben gleich wie der Catholischen Parteÿ nicht zugestanden habe, der Protestirenden Parteÿ die freÿheit ihres gewißens und eines auff ihre selbsten Kösten ahnrichtenden der gelegenheit und umbständen nach [173] privati oder publici exercitii nicht zu gönnen; sondern vielmehr mit gewalt zu verwehren, et ad nutum Papae et Cleri et zelatorum haeresin per talem viam zu extirpiren, Daß alßo et vice versâ der Protestirenden Parteÿ gleichfalß ahn keinem Orth in der Welt nicht zu gestanden habe (: dann wo ist eine[r] in Europa zu finden, wo nicht durch die Päbste und zur Catholischen Religion daſ Christenthumb fundiret worden? :) der Catholischen Parteÿ, sage ich, die jenige Kirchen und Clöster nebenst ihrer jurisdiction und Renten viâ facti dergestalt abzunemmen, noch die Catholische Religion in ihren Landen und Gebiethen gleich alß ob es daſ abgöttische Haidtenthumb selbsten were, mit stumpff und stiel auß zu rotten; und habe alßo und demnach supponiret, Daß gleich wie daſ eine oder erste dahin gedienet hatte, ewerer Evangelischer Protestirenden Parteÿ alle mögliche Satisfaction zu geben, alßo auch, et ex vestrâ parte die Catholische Parteÿ (: außerhalb den verlust der jenigen von ihr zu euch abgetrettenen Sehlen, alß welches Unß schon genug geschmertzet, würde haben, und schaden gewesen were :) ohnlaediret blieben were; und hetten demenach alßo die Könige von Schweden und Dennemarck mit denen von ihrem Hoff und [174] Reich zwar Lutherisch, Calvinisch oder der gleichen Protestirenden Religion einer werden, und vor sich und ihrer Religion ahnhangenden, kirchen und schulen, so viel, alß sie nur gewolt und vermöcht, bauen und fundiren können, Aber unterdeßen gleichwohl, und wann anderst es recht hergehen sollen, so hetten sie im übrigen die Catholische Bischoffe und den Clerum tam Regularem quâm Saecularem, wie auch alles waß Catholisch seÿn und bleiben wollen, und von den Catholischen vorEltern erbauet und gestifftet worden, auch die Vasallen und unterthanen welche Catholisch bleiben wollen, in statu quo fein laßen und die Catholische Partheÿ nicht anderst tractiren sollen, alß eine von den Protestirenden Religionen gern wolte, daß mann ihr in simili casu auch thuen solte; dann wann dieses schon nicht Christus der herr selbsten gesaget hette, so saget und vermag es

doch daß jenige ohne welches wir nicht menschen sondern vielmehr ohnvernünfftigen thieren gleich seÿn würden, Dann es wahre ja (: solte ich vermainen :) eben noch keine gewisse stimme vom Himmel, gleich wie ahm Jordan oder ahm berge Thabor über Christum erschallet, und wahre auch noch keine definition einiges Generalis Concilii hervorgekommen, daß die [175] von so vielen saeculis et à primordio Christianismi aldar gewesene Römische Catholische Religion dergestalt, und wie die Protestirende es haben wollen, eben die ohnrechte und falsche Religion gewesen, und deßwegen hetten die Herren Protestirende die Catholische Parteÿ so lang in ruhigem posses allen deßen von ihren vorEltern erbaueten und fundirten fein laßen, und wann sie gewollet, in ihren Landen und Gebiethen selbsten Bischthummen oder Superintenturen wie auch Kirchen und Schulen erbauen und fundiren sollen. Daß ist nun waß ich allezeit, und zwar usque ad nauseam sage und ohne es müde zu werden wiederhohle, und welches auch raisonable ist; Dann eben wie den Herren Evangelischen nicht gefallen würde, daß wann sie durch ihr Ministerium und zu dero Religion (: dann kein Lutherischer Prediger, vermeine ich, bekehret gerne die Haidten zum Papistischen oder Calvinischen Glauben und Religion, sondern vielmehr zu der seinigen :) eine Haidtnische Nation zum Christenthumb bekehret hetten, daß dann und wann hernach certâ quâdam fatalitate einige von ihnen Papistisch und Calvinisch würden, daß alß dann solche new ahngekommene praetendiren solten, unter praetext der Göttlichen wahrheit und wahren [176] Gottesdienst näher alß Sie zu seÿn, und welche die erste Fundatores intendiret hetten, die zu ihrer religion und Gottes dienst einmahl gewidmete Kirchen und Schuelen, nebenst ihren jurisdictionen und Renthen vor sich eigenthätich weg zu nemmen und zu behalten; ja und waß dawohl mehr ist, die andere (: und zwar wie Unß Catholischen ahn so viel orthen geschehen :) noch darzu auß zu stoßen, und wie die Spatzen es den Schwalben machen in ihre Nester sich zu setzen, Alßo können ja dennoch die Herren Lutherisch Evangelische sich ex itenditate [1] rationis gar leicht die Rechnung machen, Ob ihnen mit gutem fug und recht zu gestanden habe, überall, und wo sie nur immer gekönnet und kein gewalthätiger respect sie nicht davon abgehalten hat, die Catholische Parteÿ dergestalt tractiret zu haben, ja auch noch wie sie laider thuen zu tractiren, alßo daß so ich Carlo Quinto und der Catholischen Parteÿ ohnrecht gebe, daß sie ad instantiam des Pabsts und des Cleri und der allzu eifferigen den Protestirenden anderst nicht alß durch den Degen darzu gezwungen, die Freyheit ihres gewißens und exercitii auch so gahr, und wann sie es auf ihre Kösten zu thuen sich erbotten hetten, nicht zu geben wollen, und auf die art vermeinet haben, [177] haeresin zu extinguiren und den acker des Herrn von dem OhnKraut freÿ zu halten;

1) Ernst meint, es liege im Vernunft-Interesse der Protestanten, nicht katholische Kultusstätten sich anzueignen, weil ihnen die gleiche Intoleranz droht, falls lutherische Fürsten kalvinisch oder wieder papistisch werden.

So gebe ich nichts desto weniger der Protestirenden Parteÿ gleichfalß und noch weniger gar kein recht, daß Sie sich mit dergleichen wann mann jhnen solches zu geben wollen, nicht contentiren, sondern ahn allen orthen und enden, wo sie sich nur recht Meister gefunden und von keinem gewalthätigen respect abgehalten worden, Unßere Catholische Religion welche zum wenigsten auch noch Christlich und nicht Haidtnisch und des jhrigen von so vielen saeculis her, in posses wahre, eben alß ob es die Baalitische selbsten were, tractiret zu haben; Maßen es dann nicht Christlich, noch auch vor den Kaÿser alß des Reichß Oberhaupt respectirlich, wann in seiner Reichß Stätten einer (: were es auch schon etwa zu Franckforth, da doch daſ publicum exercitium Religionis in offenem schwang ist :) ein seine Religion profitirender und in seinen würcklichen diensten befindtlicher krancker Soldat in dem Hospital oder Gefängnüß nicht solte von einem Catholischen Priester dörffen besuchet, consoliret, und more nostro in extremis mit den Sacramentis versehen werden, welches aber nun zu Straßburg dem Ludovico Magno nicht, gleich wie dem Leopoldo Primo zu Franckfort wird versaget werden [1]. Nein, darinnen habet ihr herren Protestirende [178] nimmer Recht, zu geschweigen, daß noch ein grosser unterscheid ist, zwischen Königen und Unßern gleichwohl noch unter einem Haupt dem Römischen Kaÿser stehenden Chur-Fürsten und Reichß Ständen, welche ja vom Kaÿſer nimmer nicht daſ jenige, waß die Kaÿser selbsten nicht haben, nemblich daſ jus Episcopale et Reformandi zu lehen empfangen können, noch mit Recht haben, E. g. so wenig hat daß Ertzhertzochliche Hauß Osterreich, alß daſ Chur-Haußе Bayern in ihren Landen und Gebieten, daſ jus Episcopale oder Ecclesiasticum in kirchlichen sachen, mit waß vor schein, dann kan solches von den Protestirenden Reichß Ständen, alß ob es Sie zu gleich mit der weltlichen juristiction vom Kaÿser überkommen hetten praetendiret werden? Kan dann einer einen andern mit etwaß belehnen waß er selbsten nicht hat? quale paradoxum! Auch seind die Protestirende unter ihrem Haupt dem Kaÿser befindliche Reichß Stände (: exempli gratia einige kleine Reichß Stättlein, alß Friedberg, Gelnhausen und Wetzlar) ja Chur und Fürsten desſelbigen noch lange nicht den Königen von Juda zu vergleichen, alß welche über die einige von Gott zu seinem Reich benannte Nation were[n], und mit welchen es in vielem eine gantz andere gelegenheit hatte. Und noch weniger finden wir, daſ Christuß der Herr, noch seine liebe Heÿlige Apostolen im Newen Testament, das regiment der Kirchen der hohen weltlichen Landsobrigkeit übertragen habe, dann wie solte sich doch immermehr solches geschicket haben, daß heute die hohe weltl. Lands Obrigkeit und Häupter bald Arianisch oder Eutichianisch oder auch

---

1) Leibniz nimmt zu diesem Fall [Rommel II, S. 27] im Märzbrief 1684 an Ernst eine, etwas Spener und die romfeindlichen Frankfurter Kollegienkreise verdenkende, seinerseits konsequent tolerante Stellung ein und ist für Freilassung beider Kultusgebräuche und gegen Gewissenszwang.

Lutherisch oder Calvinich geworden, oder doch [179] werden können? und dann würde sich fein geschicket haben, daß dann allemahl ihre vasallen und unterthanen secundum tale jus Episcopale et Reformandi mit die Religion fingers lang changiren und es haißen müßen, daß jeder Unterthan seiner Hohen Lands Obrigkeit Religion seÿe, alß welches so gantz und zumahl ohngereimbt, jhr herren Evangelische auch fein und freÿ selbsten daß inconvenient in der Ober Pfaltz, und Hertzogthumb Neuburg, und ahn anderen mehr orten freÿ sind gewahr worden und noch können gewahr werden, wie übel es sich schicke einer anderwertige und wiederige Religion zu gethaner Hohen Lands Obrigkeit das jus Episcopale zu zu schreiben, Bin alßo und umb die Warheit zu bekennen ein gantz ohnversöhnlicher feind solchen bey euch Protestirenden praetendirenden juris Episcopalis et Reformandi, und vermeine weit beßere Ursach deßen zu haben alß nicht der herr und seines gleichen des Römischen Papsts Primat dergestalt infens zu seÿn, sonderlich und wie der herr Diede, mir im vergangenen Sommer zu Franckfort frei von ihm selbsten sagte, daß nicht zusagen were, wie solches noch darzu ahn manchem nicht sehr invidiosé, extendiret und umb alles dardurch gleichsamb den Schwächeren nieder zu legen, mißbrauchet würde. [180] Waß der Herr von seiner gantz getrewen devotion gegen jhre Kaÿserliche Maystt hohe gesalbte person und höchste dignität und von seinem so wohl offentlichen alß privat gebeth vor dero conservation schreibet, will ich ihm zwar wohl glauben und waß solches betrifft, darahn gantz und gar Keinen Zweiffel setzen wiewohl ich doch darfür halte, daß wann der Kaÿser sowohl Lutherisch alß Papstisch were, es noch mit weit beßerem und größerem Hertzen würde verrichten, welches dann ebenso natürlich und dem herrn nicht übel auf zu nehmen ist, alß daß er den planè exoticum modum gegen sie zu procediren, empfindet, und alß Kaÿsl: Maÿstt. gegen solcher zu den extremis rathenden Ministrorum ahnschläge Gott anruffen thuet, eben wie einer in Türkeÿ wohnender Christ Gott zwar vor des Türckischen Kaÿsers Gesundheit, und in so weit Wohlstand, nicht aber so weit es des herrn aller herrn seinem interesse zu wiederlauffet, ahnruffen thuet, und waß haben nicht vor viertzich jahren sonderlich die Schottische, Puritanische oder Presbiterianische Praedicanten sich nicht ahngenommen, wie sie es so trewlich mit jhres Königß Person und Authorität so wohlmaineten, unterdessen gleichwohl und weil er jhr convenant auch sogar gewissens wegen nicht ahnnehmen konte, wie sie auch so gar die fahne einer [181] offentlichen Rebellion gegen ihn zu erheben nicht geschewet haben. Es bleibet aber dennoch und einmahl gleich wie zuvor, wahr, daß eben jhr herren Evangelisch Lutherische in Teutschland auß dem ohnzeittigen eiffer gegen Unß Catholische es eben wie jene machet, davon St. Paulus 2. ad. Corint: Cap: 11 v. 20. saget, daß Sie wohl zu frieden weren, daß sie jemands zu Knechte mächte, daß sie jemand schindet etc. oder so euch jemands ins ahngesicht streichet; Dann Gott behüte! wie würden doch die

beyderseits Evangelische nicht zusammen sich gethan, ja gar, und wie beÿ den Zweÿ vorigen Religionskriegen den König von Franckreich ob schon Catholischer Religion zu gethan auß politischen respecten zur Hülffe angeruffen haben, wann nemblich der Kaÿser, et quidem secundum formam juris, und seinen vor Ferdinando Secundo vestigiis inhaeriret, und den Straßburger Herren den Thumb dem Stifft zu restituiren ahnbefohlen hette, alß ohne welchen die [Leuthe] Lutherische Bürgerschafft doch in anderen (: und zwar hette es nicht schaden können fein von jhnen selbsten erbaueten :) Kirchen ihren Gottes dienst schon genug üben und überlauth singen, Predigen und bethen, und jhrer zweÿ Sacramenta administriren können, wann Sie schon den Thumb der Catholischen Parteÿ, wie dann ohne dem nicht mehr alß billig [182] fein gelassen oder wieder restituiret hetten und dann hetten es die Osterreichische Jesuiter gethan haben müßen, Nun es aber der König von Franckreich gethan, beÿ welchem in der gleichen der Ertzbischoff von Pariß, und des Königs, Beicht Vatter Pere de la Chaise auch viel vermögen;? siehe! damachet mann und beÿ weitem nicht, kein so groß werck darvon; zum wenigsten zweÿ gewiße mir bekante Lutherische Fürsten, und zwar des Herrn absonderliche Patroni getrösten es sich lieber so, und daß extra formam der König in Franckreich dergestalt procediret hat, alß wann der Kaÿser in forma procediret hette; jedoch zweiffele ich und zwar im geringsten nicht, Daß wann der König in Franckreich erst die SPanische Niederlanden und den Rheinstrom einmahl Gottes verhengnüß nach einhaben solte, daß er der fortpflantzung der Catholischen Religion halben mit der zeit eben so verhaßet beÿ euch immer seÿn wird, alß jemahlen die Österreichische- zuweilen nur alzufrommen Kaÿser und daß jhr ahnstatt des Blocks den storck zum herren werdet bekommen; Und waß haben doch immermehr ChurSachßen und Chur-Brandenburg ja alle Protestirende Reichßstände (: ob ich schon den exoticum modum der Unßerigen, wie dann der Herr wohl weiß, in [183] sehr vielem deswegen nicht approbire :) vor eine bewehrte ursach, daß Sie dem Kaÿser das jenige in seinen Landen so hoch verübelen, nemblich unitatem Religionis et Cultus Divini quovis modo gerne zu haben, da sie doch in den jhrigen der Catholischen Partheÿ eben das gethan haben, und noch thuen? Soll dann der Kaÿser geringer condition alß sie seÿn? oder soll den Ferdinandis und Leopoldis zum praejuditz gereichen, daß die Maximiliani, Rudolphi und Matthias auß ein und anderem respect etwa alzu indulgent gewesen? Der Herr kennet mich doch, Daß ich es auffrichtig, und ohne parteÿlichkeit meine, und nicht schewe, meiner eigenen Parteÿ ohnrecht zugeben, worinnen ich ihr nicht recht geben kan; Aber so und anderst nicht ist es gleichwohl beschaffen, und ob ich zwar einestheilß nicht billigen könte, daß mann pro transquillitate publica oder sonsten ein in politicis emolumentum solchen in den Kaysln. Erblanden befindlichen Protestirenden LandStänden in negotio Religionis Sanctè einmahl verheißen, daß

solches hernach nicht gehalten worden (: nam semper sum et maneo similis, und werde mich gewiß nicht bald uff einer contradiction ertappen [184] laßen :) So sehe ich doch gleichwohl und andrentheilß nicht, waß eben unßere Protestirende Reichß Stände außer einer etwa ex commiseratione suorum bloßen intercession sonsten vor große ursach haben, den Österreichischen Kayseren daſjenige vor so übel auf zu nemmen, waß sie selbsten der Catholischen Partey ahngethan haben und auch noch thuen! Den Primatum Papae vel Romanae Ecclesiae betreffend, da weiß ich und die warheit zubekennen fast nicht, waß ich doch immer gedencken und sagen solle, Daß der herr, welcher ein doch sonsten so gewißenhaffter alß auch hochverständiger und sehr gelehrter mann ist, sich in solchen nicht finden will; dann ob ich schon seiner von jugend, ja von kindbainen auf in der wiederigkeit beschehenen erziehung daſjenige auß Christlicher liebe attribuire waß allen menschen deßfalß so gemein ist; so muß ich mich doch und dem ohngeachtet fast zum höchsten verwunderen, wie es doch immer Mensch- und möglich seye, daß der herr sich in dasjenige nicht finden solle können, worinnen ich mich nicht allein durch Göttliche Gnade, nach einmahl erlangtem liecht wohl zu finden gewust, wie sehr ich auch sonsten von jugend auf, und biß in einem fast [185] 28. Jahr gleichfalß gegen solchen articul mit wiedrigkeit und einer gleichen bitterkeit, bin eingenommen gewesen, sondern, worinn sich auch so viel Heylige hochverständige und hochgelehrte leuthe von einem saeculo zum andern wohl zu finden gewust, und noch wißen, Jst es dann, sage ich, etwa eine von wenig saeculis her newe meinung 1) daß Christuß der Herr, durch eben die zwey Sprüche: Tibi dabo Claves Regni Caelorum, und pasce agnos et oves meas ec dem Apostel Petro vor allen anderen nicht Apostolen nicht etwas absonderliches vor solchen solle gegeben haben? waß heißet doch, sage ich, bitte ihn, in der Heiligen Schrifft: Ich will ihm die Schlüssel des Haußes Davids geben, oder Er soll die Haidten vaidten, u.s.w. Haißet solches dann nicht die allerhöchste gewalt conferieren? 2) Daß die gantze Heilige Antiquität dafür per traditionem non interruptam gehalten habe, daß die Bischoffe von Rom dem Apostel Petro in solchem Primatu tam ordinis quàm jurisdictionis alleine et privativè Succediren? 3) Daß von keinem andern Patriarchalischen Stuel, wie wohl doch Petrus mit Paulo [186] die zwey andere von Antiochia und Alexandria auch fundiret haben, (: Dann und wie notorium ist, die zu Jerusalem und Constantinopel bey weitem da nicht bey kommen :) bey weitem noch bey nahe dergleichen praerogativen und offentliche exercirte actus jurisdictionis in totam Ecclesiam, nicht können gleich wie vom Römischen bey gebracht werden, saget nicht unter andern Theodoretus Bischoff von Cyr obschon ein Orientalischer und nicht Occidentalischer Bischoff, vom Römischen-Stuel redend: Tenet ista Sancta Sedes gubernacula ad regendas cunctas Ecclesias. Mi Domine Spenere, tibi ne displiceat, haec sunt veritates demonstrativae, und wolte ich selbsten, et

si minimus in Domo Dei, über ein hundert Stellen auß den Bewehrtisten Authoren der ersten Fünffhundert jährigen Christenheit (: alß welche ihr selbsten noch pro orthodoxa zu halten euch ja zu hand ahnnemmen thuet :) auß dem Thesauro Jodoci Coccii, et sic talem nubem testium deßfalß ahnführen, daß wann schon, sage ich, noch einmahl so viele solcher texten ich schon quittiren müste, gegen welche eine oder andere, wo nicht gültige exception doch eingewandete difficultät müsse attendiret werden, mir dennoch [187] einhundert stellen bleiben würden, durch welche solches kan demonstriret werden, Ja 4) ist es auch nicht gantz gereimbt, daß da ja die aller ertzfeindeste der Hierarchie; nemblich alle die Herren Presbyterianer pro ordine Ecclesiastico dennoch nicht seÿn können noch wollen, ohne gewiße, wo nicht gar auf jhr leben, doch auf eine gewiße Zeit erwehlte und bestelte Superintendenten jnspectoren Senioren oder Praesidenten und moderatoren; Daß dann der Gott aller Weißheit und aller Ordnung alßo auch seiner Christlichen Gemein mit einem gewißen Kirchlichen Haupt vorsehung gethan habe, die alleinige, und so viel hundert und tausend mahl ahngezogene und bekante Stelle des Irenei: Ad hanc Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est convenire omnem Ecclesiam, id est omnes Christi undique fideles, ist ja da und vorhanden, gegen welche ein langes und breites geschwätz und interpretation von des Römischen Reichß Residentz, es nicht will auß-machen so wenig alß von Gregorio Magno gegen den Constantinopolitanischen Patriarchen Johannem will vor gebracht werden, dieweil Unßer Catholische controversisten schon gnug und zwar sehr bewehrte [188] Solutiones darauf wissen zu geben, dann, von vielen anderen und mehreren proben zu geschweigen, hat mann nicht gesehen, wie im Concilio Niceo, auch so gar Bischoffe auß Persia und Armenia sich eingefunden haben, welche baide Länder doch zu derzeit nicht zum Römischen Reich gehörten und alßo mehr des Silvestri alß nicht des Constantini Magni einladung deferirt haben, Oh mein lieber herr Doctor Spener (: ich weiß zwar nicht sein innerliches noch waß vor verhinderung er in mente haben mag? Dann Gott alleine ist solches bewuſt:) waß aber mich betrifft, so wolte ich nicht aller welt guth meines gewißens und meiner Seeligkeit halben nemmen, daß ich mich gegen solche, Gott seÿe danck, genugsam hervorblickende warheit wiedersetzen wolte. Ebenso und nicht anderst ist es auch beschaffen mit der Lehr und praxi de Authoritate Episcopatus supra Presbÿteros ex jure Divino, welcher noch, nicht alleine alle Orientalische Kirchen, sondern auch die Episcopal Reformirte faction in Engelland selbsten zu gethan seynd. Oh! wie hun doch die einfältige Catholische leuthlein überall durch die Welt, wo sie auch immer seyn, ohngleich viel gewißer alß nicht ewer Gemein [189] Volck, welche doch in der That auf euch und eweres gleichen Predigen sich reposiren, wie wohl ihr, sie doch zur heiligen schrifft [selbsten] und deren außlegung selbsten weißet, welche dann ahn keinem

orth (: zum wenigsten meines Wißens :) das gegen Uns wiederige in diesem articul gesagt hat, und alß ich mit dem herrn in seinem losament de vocatione Ministerii redete, da ware eben nicht die frage von des herrn vocation oder ordination durch daſ ministerium von Straßburg, sondern wahre vielmehr dieſs, Ob, wann E. G., in einer viel taußend meilen vom vesten Lande entlegene[n] Insul verschiedene Christenmenschen mannlichen geschlechts vom Schiffbruch angelendet weren, welche keinen Sehlsorger bey jhnen behalten hetten; ob solche einen von jhnen darzu gequalificiret geachteten dergestalt selbsten zum Ministerio per impositionem manuum validè et licitè ordiniren könten, oder nicht? welches dann der Herr mit großem frolocken behauptet und darbeÿ sagen thäte, daß eine solche ordination ihm viel lieber sein solte, alß nicht die jenige per manus Episcoporum oder Presbÿterorum jhre. Waß Lutheri Person und seine Schrifften und actionen betrifft, wann anderst wünschen gelten thäte, so thue ich es wohl von Hertzen darinnen, daß eben kein anderer alß der herr Doctor SPener selbsten auf offenem Römerberge et in conspectu Ein taußend sowohl Catholischer alß Lutherischer und Reformirten ehrlichen [190] und die warheit und gerechtigkeit liebhabenden Personen mit einem solchen jesuiter oder sonsten Catholischen Controversisten, wie exempli gr: Pater Jodocus Red gewesen (: id est, welcher sich ex professo auf die controversien geleget und Lutheri ohn verneinerliche schrifften selbsten in fundo geleßen hat :) confrontiret zu sehen, daß es allemahl haißen thäte: waß saget doch der Herr Doctor SPener darzu, daß Martinus Lutherus ahn diesem und jenem orth seiner ohnvernainlichen und von ihm agnoscirten schrifften gesaget und geschrieben hat,? Ich bin gewiß, daß gleich wie es eines theilß ohne dem Herrn, wie bleich er auch sonsten immer ist, die rothe farbe abzujagen, alßo auch anderen theilß sine salutari confusione vieler der Augspurgischen Confession zugethan- und vor Lutheri Persohn sehr eifferenden Lutheraner nicht abgehen würde, sonderlich wann ein tag oder sechß darmit continuiret und eben wie noch nicht viel über achtzich jahre zu fontainebleau zwischen Peronio und Plessis Mornais nemblich mit solchen von beiden theilen und Religionen ad inspiciendum gewißen Personen gehandelet würde. Oh! sage ich, wie würde nicht so fein klar herauß kommen, daß ab orbe condito kein Mensch dergestalt et in eo gradu hochstraffbahr geschrieben und geredet habe, gleich wie eben solcher; dann waß in specie seine Tischreden [191] betrifft, haben dann solche etwa Cochlaeus oder Embser, daſ ist, seine offenbahre feinde dergestalt ihm beÿ leben und nach seinem Todt ahngedichtet? oder haben es nicht viel eher die es eben dadurch so wohl mit ihm gemeinet rechtschaffener Lutheraner der gantzen welt in den Druck vorgestellet? Daß ich alßo auch hierinnen fast nicht weiß, waß ich immer von dem herrn Doctor SPener gedencken, und sagen sölle, von einem solchen mann, auff der Cantzel so sehr lobwürdig affectirter maßen zu reden, welcher, wie zu demon-

striren stehet doch solche sachen geschrieben und gesaget hat, daß wann ein armer Lutherischer Dorff- oder StattParrher nur den hundertsten theil dergestalt sagen und schreiben solte, ein solcher gewiß nicht lange die Cantzel betretten würde,. Gott weiß, daß ich außer aller paßion, und alleine der lieben ohnschuldigen warheit zu tewer desfalß rede und würde eine solche offentliche doch in charitate et cum moderatione debità confrontation einen ohngleich mehrern und besseren nutzen nach sich ziehen, alß die vor nicht gelehrte in materia satis obscura, zwischen jhm und herrn Breving offters nicht allzu clarè deducirte schrifftwechßlung der justification wegen, alß in welchen ein der Theologie ohnerfahrner sich eher vom leßen ermüthet alß eben nicht so leicht instruiret finden wird, Aber umb nur zu sehen ob der erste Protestirende Reformator dieses oder jenes geschrieben habe, und waß darauß zu inferiren stehet, da gehöret, die inspection der bücher und der Texten und dann die gesunde Vernunfft und ein [192] uhnpartheisches redliches gemüth zu: ja es thäte ein Pabst oder sonsten Praelat gar wohl und heilsam, wann solcher die sorgfalt und Kosten anwenden wolte, die allerältiste exemplaria eben von des Martini Lutheri Schrifften, so viel alß nur möglich [nützlich] suchen bey die hand zu bringen, und solche de novo und wie dann nicht mehr alß billich gantz und zumahl aufrichtig und ohne einige Veränderung in folio drücken, ja gar ins latein setzen zu laßen, Nemblich umb bey einigen Bibliothequen zu der posterität wißenschafft solche ad perpetuam rei memoriam desto beßer zu conserviren; dann sonsten mit der Zeit alß welche insgemain alles verschliefet, mann umb selbige kommen, und ihr herren Lutheraner selbsten am meisten gerne sehen werdet, daß mann umb selbige komme. Im übrigen und daß ich nicht gerne sehe, daß von meinen geringen jedoch wohl gemainten schriften kein bößer gebrauch geschehe, gleich wie dann von des herrn Discretion ich mich nicht vermuthe noch versehe, solches wird der herr Dr. mir eben nicht so groß verübeln, nachdem ihm selbsten wohl bewuſt ist, wie es mir so ohnverhoffter maßen mit dem so Kühnen Andrea Huhneo von Meißen ergangen ist. ⊡ Nun ich will den herrn Doctor nicht länger aufhalten, und gleich wie er mit aller bescheidenheit geantwortet hat; alßo verhoffe ich auch ihm gleichfalß begegnet zu haben. Und wann Er mir de novo nicht wird verahnlaßung geben, so wil ich zu unßer beiderseitz commodität und anderer geschäffte desto beßer abwartung vor dieſmahl geendiget, jhm aber citra communionem Ecclesiasticam meiner affection versichert halten. [193] ⊡ Waß da letzlich ahnbetrifft, daß der Herr Doctor vermainet, ich habe jhm viel zu wehe gethan in dem ich jhm vorgeworffen, daß er zu der jenigen vom herrn Bischoff von Thina negotijrender vereinigung zwischen baiden thailen nicht nuhr kein lust habe sondern auch und soviel ahn jhm mit Handen und füeßen wehren thue, darmit doch ja nichts darauß werde, da ist zu wissen, daß ich zwar selbsten nicht darvor halte, daß immer auß

einer solchen etwas werden könne, dieweil so exparte catholica mann in praeterito saeculo zu Rom daſ interim nicht einmahl gern gesehen hat, oder jhr Lutherische mit den Calvinischen zu Marpurg noch nimmer anderstwo recht habet können eines werden, wie viel weniger ist von des [$\frac{193}{2}$] Bischoffs von Thina vorschlägen der intendirte effect zu erwarthen und halte darvor, daß so wenig Unßere Jesuiter als die meinste von ewren Gelehrten, ein solche vereinigung practicabel hälten. Aber daſ habe ich sagen wollen und sage es auch noch, daß so viel alß ich jhn kenne, mich gedüncket, daß er zu einer sonsten wieder vereinigung der Kinder zu den väthern wie es scheinet gantz kein gemüht noch große Lust habe, und eher öhl alß nicht waßer ins fewer zu gieſen suchet, jn dem er dem doch durch so viele saecula saltem in nostra Ecclesia Occidentali agnoscirten Primat des Pabst so gar et in tali extremo feind ist, daß, wie es scheinet, wann schon sonsten von nichts ein streit were, er eben auß solchem einen und zwar ohnversöhnlichen, machen würde, wann schon, sage ich, die von thailß moderirten Catholischen selbsten nicht ahngenommene [194] odiosa behauptet würden, dann so solten es die Samptliche Protestirende gemachet haben, oder alßo auch der herr Doctor fein machen, und wann sie anderst jhre begierde zur wiedervereinigung und daß sie nicht gerne sondern gegen jhren willen darzu gezwungen, außer der vorigen Kirchlichen einigkeit leben, erzeigen wolten, sagen. Nemblich wihr erkennen einen weg alß den anderen den Bischoff von Rom vor den Successorem Petri, und daß solcher tam Primatum ordinis quàm et jurisdictionis über die gantze Kirche habe, und in spezie auch Unßer Patriarche in Occidenti seÿe, und wir wolten jhm auch gerne, nach wie vor, in Ecclesiasticis gehorsame leisten, wann er nicht in diesem oder jenem articul wieder daſ wort Gottes lehren und handeln thäte, und Unß nicht selbsten von jhm gestoßen oder excommuniciret hette, dann wir müßen Gott mehr gehorchen alß den Menschen, aber beÿ dem Zustande laßen wir jhn zwar waß er ist, und wollen jhm citra communionem Ecclesiasticam allen sonsten politischen gebührlichen respect zutragen aber wir können Unß seinen Decreten und Regiment so lang nicht unterwerffen, biß er die von seinen vorfahrern in den ersten saeculis gehaltene Orthodoxiam, daß ist Unßere Lutherische Evangelische Religion wieder ahnnehme, auff welchen fall wir in voto einen alß den andern weg unterworffen bleiben. So und nicht anderst, waß diesen articul betrifft [195], hettet jhr Herren Protestirende procediren- und nicht pro tam majori exaggeratione gar den Leibhafften Antichrist auß jhm machen, und daß Kind mit dem bad außschütten sollen, und alßo hattet jhr doch einen alß den andern weg Protestirende daſ ist Lutherisch bleiben können, wann jhr es sonsten mit so gutem grund alß gutem gewißen zu verbleiben anderst erachtet hettet und noch thätet.

Mi Domine Spennere, wann nichts anderst alß die alleinige und allen Gelehrten und in antiquitate Ecclesiastica erfahrne bekandte stelle

des Philippi Presbyteri in actis Concilii Ephesini vorhanden were, da solcher Päpstliche Legat sine contradictione (: zum wenigsten ist meines wissens noch zur Zeit keine vor kommen) sich so gantz disertè vor solchem algemeinen Concilio und zwar gantz offentlich alß eine gantz bekande sache von solchem à Christo durch den Heÿligen Petrum instituirten und biß auff den damalß lebenden Papst Coelestinum hergebrachten Primat berufen, so were ja schon solches überflüßig genug den sensum orthodoxae et Catholicae Ecclesiae der Zeit darauß abzunemmen. Doch mein lieber Herr Doctor! er muß wissen, daß ich sowohl vor den articul des Primats des Papsts alß vor den von der Heiligen Dreyfaltigkeit zu leben und zu sterben begehre. Ob ich schon, quoad extensionem, solcher Authorität und Potestät der wie Bellarminus sie nennet, Pariser mainung bin, dann daſ eine daſ ander nicht über ein haufen stößet.

Richard Rothes Beurteilung Luthers und der Reformation

Von Ernst Schaumkell in Ludwigslust.

Was Rothes Persönlichkeit kennzeichnet, ist die sein ganzes Wesen durchdringende Frömmigkeit; Troeltsch nennt ihn einen der eindringendsten religiösen Denker und einen der tiefsten religiösen Charaktere des Jahrhunderts [1]. Was ihn als Historiker charakterisiert, ist seine durch und durch evolutionistische Denkweise. Nicht nach der Richtung hin, daß er das Christentum in einen großen religionsgeschichtlichen Zusammenhang eingegliedert hätte. Die anderen Religionen waren vielmehr für ihn gar nicht Religionen in dem Sinne, in welchem es das Christentum ist [2]. Sein Evolutionismus fand seine Schranke an seiner Auffassung von der schlechthinnigen Absolutheit des Christentums; Christus, nicht der des Dogmas, sondern die konkrete geschichtliche Person in ihrer konkreten geschichtlichen Lebenserscheinung steht für ihn im Mittelpunkt der gesamten Geschichte [3]. Aber Rothe ist Evolutionist, insofern alles geschichtliche Leben ewige, kontinuierliche Bewegung ist, bestimmt einerseits durch das Moment der Beharrung, aber anderseits auch der unaufhörlichen Veränderung. Das gilt auch von der Geschichte der Kirche.

---

1) E. Troeltsch, R. Rothe. Gedächtnisrede, 1899, S. 9.
2) Stille Stunden. Aus R. Rothes handschriftl. Nachlaß. Neue Folge 1888, S. 55.
3) Vgl. z. B. Gesammelte Vorträge und Abhandlungen R. Rothes aus seinen letzten Lebensjahren. Eingeleitet von K. Nippold, 1886, S. 94. 165. 167 u. ö.

Die Kirche ist in ihrem Prinzip nach eine ins Unendliche (ohne durch irgend eine Grenze beschränkt zu sein) sich fortbildende [1]. Die Schwierigkeit besteht für den Historiker nur darin, die „Kontinuität zu erkennen zwischen dem abgestorbenen Alten und dem jung aufkeimenden Neuen“, und diese Schwierigkeit wird dadurch noch besonders gesteigert, daß nach einem allgemeinen geschichtlichen Gesetz während dieses Sterbeprozesses des Alten das Neue nur erst „in unkenntlichen Ansätzen, nur erst ganz embryonisch zu Tage tritt“. Man muß Verständnis haben für das „unendliche langsame Tempo der Weltgeschichte“, für die unmeßbare Kleinheit der Linien, aus denen der Fortschritt der geistigen Entwicklung unseres Geschlechts sich zusammensetzt“. Aber der Strom der Geschichte geht unaufhaltsam und unaufhörlich weiter und gräbt sich ein neues Bett. Nur ist dieses Neue nicht ein absolut Neues. „Das Christentum wird anders, aber nicht ein anderes, so wenig das menschliche Individuum ein anderes wird unter der beständigen Abwandlung, der es bei seinem Gang durch das Leben unterliegt“ [2].

K. Sell meint, Rothe sei eigentlich kein Historiker gewesen [3]; ergänzend urteilt er freilich, daß Rothe „einer unserer größten Geschichtsphilosophen gewesen sei, der mit einem von Christus erleuchteten Auge das Geheimnis der Weltentwicklung zu enträtseln versucht hat“ [4]. Man kann über den ersten Satz streiten. Harnack rühmt von Rothe gerade, daß er die bedeutendsten Anregungen zu einer wirklich geschichtlichen Auffassung der Kirchen- und Dogmengeschichte gegeben habe [5]. Zweifellos hatte er einen eminent historischen Sinn und, wie seine theoretischen Erörterungen in dem einleitenden Artikel seiner kirchengeschichtlichen Vorlesungen zeigen, ein Bewußtsein von den Aufgaben, die der Historiker zu efüllen hat. Er hatte tiefes Verständnis für den Unterschied der Zeiten und ihre geschichtlichen Bedingtheiten wie für den inneren Sinn und den kausalen Zusammenhang der Dinge [6]. Rothe hat sich auch eingehend um die kritische Erforschung der Tatsachen bemüht, wie seine „Anfänge der christlichen Kirche“ und seine kirchengeschichtlichen Untersuchungen beweisen. Aber freilich er hat diese kritische induktive Forschung aprioristisch konstruktiv durchleuchtet, und so bekommt sein Geschichtsbild eine starke subjektive Färbung. Er blieb dauernd unter dem Einfluß der großen deutschen Philosophie seiner Entwicklungsjahre und verdient den Namen eines Epigonen der großen Denkerdynastie der klassischen Spekulation [7]. Hegels Vorlesungen in Heidelberg fesseln ihn

1) R. Rothes Vorlesungen über Kirchengeschichte. Hrsg. v. H. Weingarten, 1875, Bd. I, S. 6.
2) Ges. Vortr., S. 107. 94.
3) Karl Sell, R. Rothe als Kirchenhistoriker (in Theol. Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftl. Prediger-Verein. N. F. 3. Heft, 1899), S. 2.
4) K. Sell, R. Rothe (Theolog. Rundschau 2, 1899, S. 433—444), S. 443.
5) Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch., 2. Aufl. 1888, S. 37 Anm. 1.
6) Ges. Vortr., S. 113f. 136 u. ö.
7) Troeltsch, a. a. O. S. 17.

in hohem Maße; Hegel zieht ihn dann nach Berlin, obgleich ihm Berlin bis in den Tod verhaßt ist. Er kann sich fast kein herrlicheres Kunstwerk des menschlichen Geistes denken als Hegels Philosophie und namentlich den Abschnitt über die Religion in der Phänomenologie des Geistes [1].

Hegel stimmt er nun darin zu, daß es auch nach ihm in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist. Aber das Vernünftige ist ihm das Göttliche, das Christliche [2]. „Die stets wogende Bewegung der Welt in der rastlosen Entfaltung der in ihr als einem lebendigen Organismus innewohnenden Kraftfülle wird durch Gott schlechthin beherrscht, d. h. teleologisch bestimmt“ [3]. Hegels logischer Evolutionismus wird bei ihm zu einem christokratisch bestimmten Evolutionismus. Christus ist nicht bloß die Quelle aller religiösen Kräfte, sondern auch die Verkörperung der Kraft, welche die Weltgeschichte trägt und fördert; er ist ihr Herr, und sie muß ihm dienen.

Man sollte auf Grund dieser Anschauungen annehmen, daß Rothe das Ziel dieser Entwicklung der Weltgeschichte in der Kirche und ihrer Entwicklung hätte sehen müssen. Bekanntlich ist ihm aber die Kirche gerade nicht das Ziel der Entwicklung des Christentums. Denn die Kirche ist ihm nicht die angemessene Form des religiösen Lebens. Sie bildet nur die eine Seite des menschlichen Lebens; der christliche Geist aber ist allseitig und will das ganze menschliche Leben von innen her durchdringen und sich assimilieren. Frömmigkeit für sich, d. h. kirchliche Frömmigkeit ist nur eine „unvollkommene Anfangsstufe des sich entwickelnden Bewußtseins, welche notwendig je länger desto vollständiger überschritten werden muß, wie von dem Einzelnen so auch von dem Geschlecht im Ganzen“ [4]. Im Gegensatz zu Hegel betont Rothe, daß das Wesen der Religion nicht reine Innerlichkeit sei, die sich gegen die konkrete Wirklichkeit indifferent verhalte; sondern sie ist ihm vielmehr zur höchsten Intensität gesteigerte Innerlichkeit, die nicht bloß den intensivsten Drang, sondern auch die intensivste Kraft habe, sich in voller Totalität auszuwirken und den Gesamtorganismus des Lebens zu einem Organismus des Christentums zu machen. Wahre Frömmigkeit besteht in der Einheit des Religiösen und Sittlichen, ist religiös beseelte Sittlichkeit und sittlich erfüllte Frömmigkeit [5]. Diese absolute Einheit von Frömmigkeit und Sittlichkeit wird nun eben nicht verwirklicht durch die Kirche, die nur eine Übergangsform ist, wenn auch eine notwendige.

Das Ziel aller weltgeschichtlichen Entwicklung geht dahin, daß die Menschheit sich eine Organisation schaffe, die der Träger einer von

---

1) R. Rothe. Ein christl. Lebensbild auf Grund der Briefe Rothes entworfen von K. Nippold, 1873, Bd. I, S. 85. 117.

2) Ges. Vortr., S. 122.

3) Theol. Ethik, 2. Aufl., § 54 (Bd. I, S. 222.).

4) Rothe, Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, 1837, S. 81. 132f. Vgl. Ethik § 1168.

5) Theolog. Ethik, § 988 (Bd. IV, S. 181.).

den Kräften des Christentums ganz durchdrungenen Kultur ist. Diese Organisation ist für Rothe der Staat. Nicht freilich der Staat in seiner empirischen Erscheinungsform, sondern der idealisierte Staat, in den nach Rothe die Kirche aufgehen muß, damit das Reich Gottes komme. Denn der Staat, den Rothe im Auge hat, ist das Gottesreich, das Jesus wollte, und das letzte Resultat der Weltgeschichte, die im Wesentlichen gar nichts anderes ist als der allmähliche Entwicklungsprozeß des Staates, ist der christianisierte Staatenbund [1].

Eine geeignetere Erziehungsanstalt für die Frömmigkeit als der wohlgeordnete Staat gibt es nach Rothe nicht. Staat und Christentum fordern sich gegenseitig als Lebensbedingung: der Staat ist seinem Begriff nach nur denkbar als der christliche d. h. als der durch das sittliche Prinzip, das eben das spezifisch christliche ist, bestimmte, und dieses christliche Prinzip kann sich schlechthin nicht anders verwirklichen als in dem seinem Begriff entsprechenden Staat. „Das Christentum ist wesentlich ein politisches Prinzip und eine politische Kraft"; es ist staatenbildend, während die Kirche es nicht ist. Daher muß sie als Sonderorganisation zur Pflege des religiösen Lebens überflüssig werden und aufhören [2].

Das ist die aprioristische These, die Rothes Darstellung der Entwicklung des Christentums beherrscht. Er hat sie sich nicht, wie Sell richtig bemerkt, aus den Fingern gesogen, sondern sie hat sich ihm im Blick auf die gesamte Geschichte des Christentums als leitender Faden ergeben [3]. Aber sie hat ihre Wurzel in der ihm von Hause aus mitgegebenen hohen Schätzung des Staates, dem das Prädikat der Heiligkeit zukommt, der sogar sakramentalen Charakter trägt, insofern er „der Komplex aller universalen Mittel zur Vollziehung der Gemeinschaft zwischen der Menschheit und Gott" ist [4]. Stärker konnte der Gegensatz gegen das Christentum römischer wie griechischer Form nicht ausgesprochen werden. So ist es verständlich, daß Rothe sagen konnte, ihre eigentliche Rechtfertigung finde die Reformation als wirklicher Fortschritt in der Entwicklung des Reiches Christi gerade von seiner sittlich-intellektuellen und politischen (oder geschichtlichen im engeren Sinn) Seite her [5].

Die Reformation bedeutet ihm einen der tiefsten Einschnitte, einen Wendepunkt in der Geschichte, einen Umschwung des Geistes, eine Umgeburt des Christentums oder wie sonst die Ausdrücke lauten, die Rothe gebraucht, um die geschichtliche Bedeutung der Reformation hervorzuheben. Ein Fortschritt ist die Reformation unter allen Umständen. Das ist schon durch Rothes Auffassung des Entwicklungsgedankens gegeben. Gibt es in der Entwicklung an sich eine aufsteigende und eine absteigende Linie, so daß wir auch von einer Entwicklung sprechen, die abwärts geht, so sind für Rothe Entwicklung und Fortschritt identische Begriffe [6]. Die

1) Anfänge, S. 15ff. 2) Theol. Ethik, § 1162 (Bd. V, S. 357.).
3) Sell a. a. O., S. 7f.
4) H. J. Holtzmann, Rothes spekulatives System, 1899, S. 242.
5) Stille Stunden, S. 52. 6) Kirchen-Gesch. II, S. 3.

verschiedenen Kirchen, die griechische, die römisch-katholische und die protestantische sind wesentlich verschiedene Entwicklungsstufen der christlichen Frömmigkeit, was eben besagt, daß jede folgende über die vorhergehende hinausgeht und die letzte eine höhere Stufe der christlichen Frömmigkeit repräsentiert[1]. Diese ist demnach im Protestantismus vorhanden. Und zwar ist der Protestantismus deshalb die höhere Stufe des Christentums, weil die Reformation der Anfang der Entkirchlichung des Christentums ist, eine Auflösung der Kirche, die eine Fessel für das christliche Leben ist, das sie zwar groß gezogen hat, das aber mit ihr eine „ungleichartige Ehe" eingegangen ist[2].

Die ganze Entwicklung des Christentums bis zur Reformation erscheint Rothe als ein Krankheitsprozeß, wenn auch ein Prozeß, in dem gesundmachende, verjüngende Kräfte vorhanden sind[3]. In dieser Entwicklung weist er der germanischen Welt ihre besondere Bedeutung zu. Sie ist die eigentlich prädestinierte Menschheit der neuen Zeit, mit der die Christianisierung der Welt, auf die die ganze geschichtliche Entwicklung hinzielt, ihren Anfang nimmt, und mit Karl d. Gr. beginnt ein neuer „Aufzug" der Geschichte, wenn auch erst ein Anfang. Es ist zunächst noch ein Kampf. Denn es liegt im Wesen der Kirche, sich ausschließlich geltend zu machen, und auch Karl d. Gr. sieht noch in der Kirche das schlechthin notwendige Mittel zur Christianisierung der abendländischen Welt; aber er erhebt sich doch über den rein kirchlichen Standpunkt, indem er zur Schaffung einer christlichen Volkskultur auch nichtkirchliche Anstalten gründet, besonders aber dadurch, daß er jene christliche Kultur seiner Germanen als eine wesentlich nationale anstrebt[4]. Auf den national bestimmten Staat strebt durch alle Kämpfe hindurch die Entwicklung hin.

Aber es war nicht bloß ein Kampf zwischen Kirche und Staat, sondern auch zwischen Kirche und Religion, für die die Kirche um so weniger das zureichende Gefäß sein konnte, je mehr sich in der Menschheit der neuen Zeit lebendige religiöse Energie regte. Rothe sieht nun die geschichtliche Entwicklung nach der Richtung sich bewegen, daß in der Kirche des Mittelalters eine mächtige Strömung sich ein neues Bett graben will, deren Stärke in dem Verlangen liegt, aus dem Konflikt zwischen Religion und Kirche herauszukommen, den Gegensatz zwischen dem an sich Menschlichen und Natürlichen auf der einen Seite und dem Religiösen auf der anderen Seite aufzuheben. Das letztere ist überhaupt der Angelpunkt, um den sich das in der Geschichte sich auswirkende Erlösungswerk Christi dreht. Neben der „sich immer mehr kräftigenden, natürlichen, nationalen Tendenz" gibt eine „weltergreifende Lebensanschauung" der zweiten Hälfte des Mittelalters ihre Signatur. Die Kirche hat nicht mehr eine stumpfsinnig träumende Mensch-

1) Ethik § 989 (Bd. IV, S. 185.).
2) Ethik § 579 (Bd. III, S. 183.); K. Gesch. I, S. 30 u. ö.
3) K. Gesch. II, S. 326f.
4) Ebenda S. 190ff.

heit" sich gegenüber; das weltliche Leben ist aus seinem „dumpfen Schlummer" erwacht und hat sich zu „kräftigem Selbstbewußtsein" erhoben; neue Lebensgefühle durchfluten die Welt; eine weltergreifende praktische religiöse Lebensansicht bricht sich immer mehr Bahn, das Christentum will heraus aus den beengenden Schranken. Das Rittertum auf der Höhe seiner Entwicklung stellt dem kirchlichen Lebensideal ein weltliches gegenüber; in der nationalen Dichtung, in der langsam erstarkenden L a i e n k u l t u r besonders des städtischen Bürgertums, „des lebensvollsten Gewächses der damaligen politischen Entwicklung", zeigt sich ein kräftiges Erwachen des weltlichen Lebens. Und das auf diesem weltlichen Boden aufkeimende neue Leben ist kein dem Christentum fremdes, sondern wie es geschichtlich ein Erzeugnis des durch das Medium der Kirche vermittelten Christentums ist, so ist es auch an sich betrachtet dem Christentum homogen, in seinen Geist getaucht. Ja es ist in ihm, im Ganzen genommen, ein echteres und gesunderes christliches Leben als in der Kirche („der Herr Christus würde sich in jenem mehr wiedererkennen, als in diesem")[1]; denn die Welt ist für Rothe kein Werk des Teufels — so schrieb er schon 1827 an Heubner —, sondern nur ein vom Teufel verunstaltetes, auf dessen Grunde aber etwas rein Göttliches schlummert.

Rothe weist in diesem Zusammenhang mit besonderem Nachdruck auch auf die Wiederbelebung einer längst untergegangenen Welt hin, der klassischen Literatur als der kanonischen Darstellung der humanen d. i. der „sittlichen Idee". Nicht die M y s t i k mit ihrer Askese und Abkehr von der Welt hat nach ihm vorwärtsweisende Kräfte. Sie „nähert sich zwar dem reformatorischen Wege", indem sie gegenüber der Überschätzung des äußeren Gottesdienstes und der Werkheiligkeit der Religion wieder die Richtung auf innerliches Leben gibt, die Gottinnigkeit betont, aber sie hat kein Verständnis für „die positive Bedeutung des Sittlichen im Christentum"[2]. Eine tiefgreifende Bedeutung weist dagegen Rothe dem H u m a n i s m u s zu und berührt damit ein ganz modernes Problem, das Problem Humanismus und Reformation. Die humanistischen Studien bilden „den eigentlichen Stamm der jetzigen weltlichen Entwicklung des Lebens der abendländischen Christenheit"; sie „lenken die geistigen Bewegungskräfte in der Christenheit von der Kirche ab und auf die sittliche Welt hin" und haben damit in der ausgesprochensten Weise auf eine Reformation freilich nicht nur der damaligen Kirche, sondern des damaligen „Christentums" hingewirkt; sie haben den Übergang des Christentums aus seiner ausschließend religiösen, d. h. kirchlichen Form in seine religiös-sittliche, oder aus dem Katholizismus in den Protestantismus wirksamer vorbereitet als irgend eine andere geschichtliche Erscheinung. Diese ihre indirekte Wirkung fällt stärker ins Gewicht als die allerdings auch nicht zu unterschätzende direkte,

1) Ebenda S. 311. 2) Ebenda S. 309.

die in der Herbeischaffung des wissenschaftlichen Rüstzeugs durch die von ihr gepflegte historische und philologische Kritik besteht. Ihr „rationalisierendes Christentum“, das den Hauptnachdruck auf die „Förderung der sittlichen Gestaltung des menschlichen Daseins“ legt, hat zukunftskräftige Elemente; es ist ein „zwar kühles und nüchternes, ein prosaisches Christentum, aber dabei ein subjektiv wahres, solides, ehrenhaftes und entwickelungsfähiges Christentum“ [1].

Freilich eine wirkliche Reformation konnte von dem Humanismus nicht ausgehen; die konnte nur auf dem Boden einer „kräftigen Erneuerung der christlichen Frömmigkeit“ gedeihen, die verbunden ist mit einer „erleuchteten Wissenschaft“ [2]. Die Bedingungen dazu waren in Deutschland gegeben. Nicht Italien, das Mutterland des Humanismus, konnte die Reformation hervorbringen, — das Schicksal Savonarolas beweist es —, sondern Deutschland. Denn der deutsche Volkscharakter zeigt eine tiefere Veranlagung, einen Zug zu einer „mehr innerlicheren Frömmigkeit“ und wissenschaftlichen Trieb [3]. „Die Reformation ist Deutschlands eigentümliche große Geschichtstat“ [4]. So bezeichnet sie Rothe in Übereinstimmung mit Schelling, der in ihr „die geschichtliche Bestimmung der Deutschen und ihren Beruf, über der politischen Einheit, die durch die Reformation verloren gehen mußte, die höhere zu erkennen und zu verwirklichen“, ausgesprochen fand [5]. Mit ihr hat Deutschland seine weltgeschichtliche Aufgabe angetreten, die nicht geringer ist als die irgend eines anderen Volkes. Rothe glaubte nicht an eine Machtstellung Deutschlands nach außen, obwohl er noch 1866 und damit den Aufstieg zu einem machtvollen deutschen Einheitsstaat erlebte. Aber die Schule, in die Bismarck das politische Denken unseres Volkes nahm, hatte auf ihn keine Wirkung mehr. Er bekannte sich zum alten Deutschland. Zwar erhoffte sein entwicklungsfroher und zukunftsgläubiger Sinn von der neuen Wendung der Dinge, die er 1866 erlebte, eine schönere Zeit und einen Fortschritt, ja einen unumgänglichen Fortschritt; aber für „Bismarckerei und die Gewalttätigkeiten Preußens“ wollte er sich nicht begeistern lernen und sein „moralisches Urteil nicht unter die Jurisdiktion dessen stellen, was man die Politik nennt“ [6]. Er hat es als seine Schwäche bezeichnet. Es war sein doktrinärer Idealismus, der ihn hinderte, die Macht und die Notwendigkeit einer realen Politik zu erkennen, und ihm den Sinn dafür verhüllte, daß der politische Aufschwung Deutschlands zum guten Teil mit dem zusammenhängt, was wir deutschen Idealismus nennen. Rothe hatte tiefes Verständnis für die Bedeutung der Nationalität und den nationalen Staat; ja er erhoffte eine festere organische politische Einheit als die, welche in dem deutschen Bund gegeben war. Aber er dachte sich diesen Staat lediglich als

1) Ebenda S. 321 ff. 2) Ebenda S. 325. 3) Ebenda S. 320.
4) Ethik § 1158 (Bd. V, S. 338.). 5) Schelling Werke II, 1, S. 546.
6) R. Rothes Briefe an einen jungen Freund. Heidelberg, 1899, S. 30 f.

Kulturstaat. Wie Hölderlin, Friedrich Graf zu Stolberg u. a. bezeichnet er Deutschland als das Herz Europas, das in der europäisch-christlichen Völkerfamilie das „Geschäft der Blutbereitung“ zu übernehmen habe; es sollte, wie Novalis meinte, die „stille Werkstätte sein für die Durchbildung der sittlichen Ideen, welche die geschichtliche Entwicklung unserer europäischen Christenheit zu tragen haben“, von der aus „in geräuschloser Stille“ „durch den ganzen Körper der anderen Geschichtsvölker das belebende und beseelende Blut fließt“[1]. Die Reformation ist nach Rothe Deutschlands größte Geistestat und seine weltgeschichtliche Tat.

Das eigentliche Wesen dieses großen Geschichtsereignisses bildet die „Neubelebung der Anschauung Christi“, die „neue Aufhellung seines Bildes und der in seinem Angesicht leuchtenden Idee Gottes“[2]. Sie ist die Erneuerung der echten, ursprünglichen Frömmigkeit, und Luther der Quellort des neuen christlichen Lebens. Mit Recht hat Hausrath darauf hingewiesen, daß der Nachdruck in Rothes Geschichtsdarstellung auf der inneren Dialektik des absoluten Geistes liegt, daß die begriffliche Entwicklung ihm geläufiger ist als die Kunst der Erzählung, daß die Charakteristik der Personen farblos ist und neben der Reflektion des Geschichtsphilosophen nicht zu gebührender Geltung kommt[3]. Es ist bezeichnend für seine geschichtsphilosophische Auffassung, daß mit zunehmender sittlicher Kultur auch das Große nicht mehr überwiegend durch einzelne, die übrigen geistig überragende Individuen geschieht, sondern durch das gemeinsame Handeln größerer Massen. Der aristokratische Charakter der Geschichtsentwicklung tritt immer mehr zurück, die großen Individuen werden immer seltener[4]. Indes, diese Entwicklung liegt erst in der Zukunft, sie vollzieht sich erst in dem Zeitalter vollkommener „Mündigkeit“. Für die Gegenwart wie für die Vergangenheit erkennt er die Unentbehrlichkeit der großen Individuen an, und wenn sie auch, wie bei Hegel, nur Träger der Ideen sind, ohne ihre schöpferische Kraft kann Neues, Förderndes nicht zustande kommen. So ist auch Luther ein „kenntlich gezeichnetes göttliches Rüstzeug“[5]. Er nennt ihn einen Propheten, wie Luther sich selbst so bezeichnet hatte in der „Warnung an seine lieben Deutschen“, und sagt damit das Höchste aus, das von einem Menschen gesagt werden kann.

Luther ist nach Rothe der größte Reformator, und doch hat er es nicht werden wollen. Mit Recht hebt Rothe hervor, daß es nicht in seiner Absicht gelegen habe, ein neues Kirchenwesen hervorzurufen. Ja Rothe spricht von Luthers Ratlosigkeit und Planlosigkeit in dieser Beziehung, da er sich anfänglich nicht klar darüber gewesen sei, daß die neue christliche Erkenntnis, die ihm aufgegangen war, in dem alten

---

1) Ethik § 1158 (Bd. V, S. 338 f.). 2) Ges. Vortr., S. 98. 99.
3) Adolf Hausrath, R. Rothe u. seine Freunde, 1906, II, S. 297.
4) Ethik § 1018 (Bd. IV, S. 245.). 5) K. Gesch. II, S. 328.

Bau keinen Raum finden konnte[1]. Die Angst um sein ewiges Heil, die Frage, wie er seinem persönlichen Gewissen Genüge leisten könnte, hatte ihn zum Widerspruch gegen die von ihm klar erkannte Verkehrung des Evangeliums getrieben, und zwar in einem Punkt, den er vermöge seiner eignen religiösen Erfahrung als den Kardinalpunkt des subjektiven Christentums betrachten mußte, als den Punkt in welchem die Seele der christlichen Frömmigkeit ihren eigentlichen Sitz hat[2]. Wenn dann ein neues Kirchenwesen die Folge seiner reformatorischen Tätigkeit gewesen ist, so ist das nicht seine Absicht gewesen; er wollte den gegebenen Zustand nicht antasten und ist zur Neugründung einer Kirche erst durch den Widerstand der Hierarchie geführt worden.

Rothe weist darauf hin, daß Luther eine dunkle Ahnung davon gehabt habe, daß es sich dabei nicht wieder um eine Kirche handle; er habe an die Stelle dieses Wortes gern das andere: die Christenheit gesetzt[3]. Aber er mußte, als die Zeitumstände ihn zum Bau einer neuen Organisation zwangen, doch eine Kirche gründen; denn eine andere Form war „bei dem damaligen Entwicklungszustand nicht möglich"[4]. Er hat sie nun aber doch zu etwas ganz anderem gemacht, als was sie nach der Auffassung des Mittelalters war, so daß die Kirche, die Luther bauen wollte, nach Rothe ganz anders geartet sein sollte als die bisherige, die doch nur „das naturwüchsige Erzeugnis der Idee des als Kirche gedachten Christentums war"[5]. Luther verstand die Kirche im Gegensatz zum hierarchischen Kircheninstitut als eine congregatio sanctorum, als die heilige Gemeinschaft der wahren Christen. Er dachte sich den Glauben als die Menschheit ganz durchdringend und so die bürgerliche Gemeinde zugleich als die Gemeinde der wahren Christen, die freilich ohne äußere Ordnung nicht bestehen könne. In solchen Gemeinden sollte der Gedanke des allgemeinen Priestertums, der Luthers erste Schriften „wie Frühlingswehen durchdringt", verwirklicht werden, nur daß der Ordnung wegen nicht alle die priesterlichen Funktionen ausübten, sondern nur die, die dazu besonders berufen waren. Dieses Ideal christlichen Gemeindelebens zerging freilich an der harten Wirklichkeit. Rothe zeigt, wie Luther unter den Einwirkungen der täuferischen Bewegung und des Bauernkriegs „mit rauher Hand aus seinen Träumereien geweckt wurde, indem sie ihm den grellen Kontrast der Wirklichkeit mit seinem Ideal in blutigen Schriftzügen scharf unter die Augen rückten"[6]. Und so erfährt sein Gemeinschaftsgedanke eine tiefgreifende Wandlung. „Die Idee der Kirche, die sich ihm ganz verhüllt hatte, ging ihm von neuem auf, nämlich in einem dem bisherigen verwandten Sinn — der Idee eines Kircheninstituts"[7]. Christen, wie sie sein geistiger „Kirchenbegriff" sich gedacht hatte, fand er

1) Ebenda S. 328. 542 f. 2) A. a. O. S. 328.
3) Ethik § 1168 (Bd. V, S. 399 u. Anm.). 4) K. Gesch. II, S. 342
5) Ebenda S. 342. 6) Ebenda S. 343 ff. 7) Ebenda S. 345.

nicht. Und so gewinnt für ihn die Kirche die Bedeutung einer Erziehungsanstalt für diejenigen, die noch nicht Christen sind, und die nun als das Objekt der Erziehung durch Wort und Sakrament erscheinen. Das geistliche Amt erhält jetzt eine veränderte und erhöhte Stellung. Es wird überwiegend ein Lehramt, und die Kirche wird zu einer Gemeinschaft derer, die an der reinen Lehre festhalten. Damit rückt der neue Begriff der Kirche wieder an die alte katholische Vorstellung heran. Freilich — das hebt Rothe hervor — mit dem bedeutungsvollen Unterschied: die Vorstellung von der Art und Weise der Mitteilung des durch Christus erwirkten Heiles an die Einzelnen und von den dazu gegebenen Mitteln sind andere und zwar richtigere geworden[1].

So unterscheidet Rothe einen früheren und einen späteren Luther, den Luther des allgemeinen Priestertums und der Kirche als der Gemeinde der Heiligen, und den Luther, der in der Feststellung und Bewahrung der reinen Lehre das spezifische Interesse der Kirche vertritt[2]. Rothe betont, daß sich eine grundsätzliche Umbildung der ursprünglichen Anschauungen Luthers vollzogen habe[3], und findet den Beweis dafür in dem von Luther abgegebenen Urteil über die bekannte hessische Kirchenordnung, deren Veröffentlichung er abrät, weil sie eine Sondergemeinde der wahrhaft gläubigen Christen, eine auf dem Papier entworfene idealistische und ganz unpraktische Einrichtung sei, und weil man auf solche Bildungen verzichten müsse, „bis unser Herr Gott Christen macht". Luther war eben der Meinung, daß eine Kirchenordnung nicht von oben durch Gesetz aufgezwungen werden dürfe, sondern daß Ordnungen sich langsam von unten entwickeln müssen. Wenn nun an Stelle der Sonderkirche die von den Landesfürsten regierte Staats- und Landeskirche trat, so sieht Rothe darin mit Recht eine Konsequenz der gegebenen, realen Verhältnisse, nur daß er diese Entwicklung nicht aus dem Gange der deutschen Geschichte folgert, die eine steigende Macht der Landesherrn aufweist, sondern sie nur damit begründet, daß die Bischöfe als Gegner des Evangeliums nicht in ihrem Besitz belassen werden konnten und die Landesherren nach Beseitigung der Hierarchie die einzigen Organe waren, die die Macht besaßen, die der Leitung beraubte Kirche zu regieren, wozu dann noch kommt, daß man unter dem Druck der sozialen Revolution und der Wiedertäuferei das göttliche Recht der weltlichen Obrigkeit auch in geistlichen Dingen betonte und ein Wachsen des demokratischen Geistes befürchtete, wie er allerdings in dem Wesen der Reformation liege. Rothe betont, daß Luther den inneren Widerspruch dieser Entwicklung tief empfunden habe, weil er stets an dem reformatorischen Gedanken einer Trennung der geistlichen und weltlichen Gewalt festgehalten und nur unter dem Zwange der empirischen Verhältnisse gehandelt habe. Aber nach seiner Darstellung hat sich Luther dann doch mit dieser Fortbildung der kirch-

1) Ebenda S. 347. 346. 2) Ebenda S. 398. 3) Ebenda S. 348.

lichen Verfassung abgefunden und sie damit motiviert, daß die weltliche Obrigkeit überall das Recht habe, Ordnung zu schaffen, also auch in der kirchlichen Sphäre, worin sie überhaupt von jeher gewisse Rechte gehabt habe, daß ferner die landesherrlichen Gewalten praecipua membra ecclesiae seien, und daß es zu den Pflichten des magistratus civilis gehöre, auch über die reine Lehre zu wachen. „Und so fand man denn“, sagt Rothe, „die Sache allmählich ganz natürlich und räumte den Landesherrn nicht bloß die oberste Kirchenleitung, sondern sogar das Recht ein, ihre Untertanen zur Erfüllung ihrer äußeren Pflichten zu zwingen“ [1].

Wenn Luther so eine Entwicklung nahm, die ihn von einem anfänglich idealistischen zu einem dem katholischen sich annähernden Kirchenbegriff zurückführte, so erscheint das wie ein Abfall von sich selbst. Und doch darf man nach Rothe dies nicht so auffassen. Luthers ursprüngliches Gemeindeideal ist vielmehr nach seiner Darstellung eine unfertige oder vorübergehende Idee. Denn Luther ist allzeit ein „altkatholischer Mann“ gewesen, der „von dem einseitigen Supranaturalismus der bisherigen christlichen Frömmigkeit and somit von dem kirchlich geformten Christentum im Prinzip nicht lassen wollte“ [2]. Das bedeutete eine ganz neue Auffassung Luthers. Hatte die Aufklärung ihn modernisiert [3], dieRomantik mit ihrer Abneigung gegen den Protestantismus und ihrer Verherrlichung des mittelalterlichen Katholizismus kein Verständnis für ihn finden können, so wird er hier in die mittelalterliche Welt hineingerückt, und am deutlichsten tritt nach Rothe sein einseitiger mittelalterlicher Supranaturalismus in der Magie der Abendmahlslehre zu Tage [4]. Wir haben hier bei Rothe Problemstellungen und Formulierungen, die uns schon an den neuesten Streit über die Frage „Reformation und Neuzeit“ bzw. über die Frage, ob Luther dem Mittelalter oder der Moderne zuzurechnen sei, erinnern. Ernst Troeltschs Anschauungen deuten sich in Rothe an. Aber wie Troeltsch trotz der von ihm so stark betonten mittelalterlichen Grundzüge Luthers doch dessen Größe nicht verkennt, so auch Rothe nicht.

Luther ist nach Rothe trotzdem der größte Reformator, größer als Zwingli und Calvin, dem er den Titel eines Reformators im eigentlichen Sinn abspricht. Luther ist ein Prophet, was weder Zwingli noch Calvin war [5]. Die ganze Reformation trägt das Gepräge der Persönlichkeit Luthers, sie ist mit dem individuellen Typus ihres Stifters identifiziert, und wie dieser Typus echt deutsch war, so ist sie auch die eigentümlich deutsche Reformation geworden und geblieben. Luthers

1) Ebenda S. 348 ff. 2) Ebenda S. 334.

3) Vgl. dazu Horst Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche, 1907, S. 44 ff. Auch Leopold Zscharnack, Reformation und Humanismus im Urteil der deutschen Aufklärung (in: Protestantische Monatshefte 12, 1908), bes. S. 91 ff.

4) K. Gesch. II, S. 334. 5) Ebenda S. 398. 328.

Seele ist der „geweihte Ort, in welchem Gott durch seinen Geist das heilige Feuer der ursprünglichen echten Frömmigkeit wieder entzündete und zu so hellen Flammen entfachte, daß es in weitem Kreise um ihn her um sich griff". Die in der Tiefe seiner Seele geborene Frömmigkeit gewinnt „jene hinreißende Gewalt, die auch die Massen ergreift und elektrisiert", und die Glut dieses Feuers weht von Wittenberg nach Zürich hinüber, sodaß die mattere Flamme, die hier aufgegangen war, nicht erlosch — was sonst schwerlich ausgeblieben wäre —, sondern neue Kraft gewann und in stärkerer Lohe aufloderte"[1].

Zwar Zwingli ist nach Rothe der weltoffenere Geist, seine Reformation ist universellerer Natur. Er steht so der Rothe'schen Gedankenwelt näher. Seine Reformation ist der „erste erfolgreiche Durchbruch der längst in der christlichen Geschichte liegenden Tendenz des Christentums, sich aus der kirchlichen Form in die religiös sittliche, in die weltliche oder politische umzubilden"[2]. Und doch ist er der kleinere Geist neben Luther; ihm fehlt die unmittelbare, nicht reflektierte religiöse Gewißheit, die „alles mit sich fortreißende Gewalt der christlichen Frömmigkeit in ihrer Urkraft, wie sie in Luthers Seele von oben her entzündet war"[3]. Das Große an ihm war sein Realismus. Er brachte kraft dessen mit „klarem, praktischen Bewußtsein", mit der „ihm eigentümlichen praktischen Nüchternheit" die Verfassung der Kirche zum Abschluß. Er hat im Unterschied von Luther eine positive Idee eines wahrhaft evangelischen Kultus und geht schließlich an eine radikale Änderung, baut auf „reingemachtem Tisch eine Gottesdienstordnung auf, wie sie seiner Idee entsprach"[4], während Luther bestehen läßt, was mit seinen dogmatischen Überzeugungen nicht schlechthin im Widerspruch steht, unerschütterlich überzeugt, daß das durch die Predigt verkündigte Wort Gottes alles von selber machen werde. Luther will auch das Evangelium nicht für eine Reform der gesellschaftlichen Zustände anwenden, sondern sein Volk auf dem Wege allmählicher Umwandlung von innen heraus erneuern; Zwingli dagegen ist zugleich politischer Reformer und, wie Ranke sagt, der „größte Reformer, den die Schweiz je gesehen". Darin geht er über Luther hinaus. Aber gerade in seiner Beschränkung auf das Religiöse zeigt sich Luther als der Meister.

Und diese neue Frömmigkeit, die er geschaffen hat, ist es nun, die ihn mit der Gegenwart verbindet. Das ist das Thema der Predigt, die Rothe am Reformationsfest 1829 gehalten hat[5]. Die Zeiten sind andere geworden, nicht bloß das äußere Leben hat sich gewandelt, sondern auch unser Denken und Empfinden. Aber ein heiliges Band verbindet uns mit der Reformation: die eine nämliche Frömmigkeit. Und Luther ist ihr Quellpunkt. Er wurde der Reformator des

---

1) Ebenda S. 333. 2) Ebenda S. 330.
3) Ebenda S 333. 4) Ebenda S. 365.
5) Rothes nachgelassene Predigten, hersg. von Schenkel.

religiösen Lebens, als er zum Verständnis und zur Erfahrung der Rechtfertigung aus Gnaden durch Christus kam. Das ist nach Rothe das Zentrum seines Christentums. Dieser alleinrechtfertigende Glaube ist nicht etwas rein Innerliches, sondern in ihm liegt eine Wendung zur sittlichen Aktivität; denn er äußert sich nicht bloß in einem wahrhaft geistlichen Leben, sondern auch in einem tätigen und geistigen Leben. Mit der Rechtfertigungslehre ging Luther ein ganz „neuer Gesichtskreis auf", so heißt es in der Reformationspredigt des Jahres 1835: „Die christliche Frömmigkeit versöhnte sich mit dem Leben der menschlichen Gemeinschaft, denn hier ist der eigentliche Schauplatz für die Erbauung des Reiches Gottes; die bürgerliche Ordnung erscheint nun nicht mehr als etwas bloß Weltliches, sondern als göttliche Ordnung" [1]. Vor der Reformation war christliche Frömmigkeit und Leben entzweit. Luther oder, wie Rothe meist sagt, die Reformatoren erkannten, daß das eigentliche Feld der christlichen Frömmigkeit nicht die kirchliche Sphäre sei, sondern das Leben. Luther hat den Geist des echten Christentums „aus seinem Grabe befreit. Fromm sein und fromm leben ist nichts anderes als Christentum in sich und aus sich leben und walten lassen", in allem Handeln in der Welt [2]. So ist Luther nicht eigentlich der Reformator der Kirche, sondern der Reformator des christlichen Lebens.

Wenn man diese Sätze richtig einschätzen will, muß man an die oben bereits skizzierte Grundthese Rothes betreffs Kirche und Religion und betreffs Religion und Leben zurückdenken. Mit innerer Zustimmung stellt Rothe fest, daß die Reformation der Kirche als solcher, d. h. als wirklicher Kirche nicht zustandegekommen ist, und daß die Kirche, deren Wesen in der Katholizität und Einheitlichkeit besteht, in ihrer Einheit aufgelöst und damit in ihrem Wesen zersetzt worden ist. Mit derselben inneren Zustimmung stellt er fest, daß es auch die Reformation nicht wieder zu einer innerprotestantischen kirchlichen Einheit hat bringen können, sondern sich in zwei protestantische Kirchen gespalten hat. Das ist ihm das eine Symptom für die „Unkräftigkeit des kirchlichen Prinzips". Ein weiteres liegt darin, daß diese beiden Kirchen nicht einmal je in ihrem eigenen Schoß die Einheit haben vollziehen können, sondern in Sonderkirchen und Landeskirchen zerfallen [3]. Die deutsche Kirche der Reformation fand nicht mehr in sich selbst, sondern in einem ihr Fremden, dem Staat, das zusammenschließende und organisierende Prinzip [4]. Wer in der Neugeburt des Christentums unter kirchlicher Form die Aufgabe der Reformation sieht, der muß, wie Rothe hervorhebt, Anstoß an ihr nehmen; denn dann hat sie ihre Aufgabe nicht gelöst. Nun hat sie zwar den Begriff der unsichtbaren Kirche geschaffen, aber dieser ist nach Rothe eine Fiktion,

1) Ebenda S. 108 ff. 2) Ebenda S. 170.
3) K. Gesch. II, S. 397. 4) Ebenda S. 355.

eine Contradictio in adjecto. Denn die Kirche ist ihrer Entstehung und ihrem allgemeinen Sprachgebrauch nach eine äußere Gemeinschaft, und als solcher kommt ihr eo ipso das Prädikat der Sichtbarkeit zu. An dieser Auffassung hat Rothe stets festgehalten. Der Begriff der unsichtbaren Kirche ist der Ausdruck „einer sich verirrenden Wahrheit", einer Wahrheit allerdings, insofern dieser Vorstellung zwei richtige Momente zu Grunde liegen, — einmal das negative, daß die sichtbare Kirche nicht die wesentliche Form der Verwirklichung der christlichen Gemeinschaft sei, und das positive, daß es notwendig eine solch wesentliche Form der Verwirklichung geben müsse. Diese ist der Reformation nun freilich noch eine unbekannte Größe, und zwar deshalb, weil sie das Material noch nicht zu schätzen wußte, aus dem sich die neue religiöse Gemeinschaft einen neuen Bau hätte bauen können, das natürliche, nationale und politische Leben [1]. Wenngleich durch die Bildung der Landeskirchen, in die sich die eine Kirche auflöst, und die dadurch vollzogene Abhängigkeit der Kirche vom Staat die Tatsache deutlich in die Erscheinung tritt, daß die politische Gemeinschaft die Substanz ist, aus welcher der künftige Bau der „Kirche" bestehen muß, so fehlt der Reformation doch eben noch die klare Vorstellung, daß der Staat die wesentliche Form der christlichen Gemeinschaft und des christlichen Lebens ist. Erst dadurch würde der Begriff der unsichtbaren Kirche einen positiven Gehalt bekommen haben [2].

Freilich war, wie Rothe betont, für die damalige Zeit die Kirche noch unentbehrlich, wie sie es heute noch ist, und so mußte denn die Reformation ihre Aufgabe darin sehen, eine neue Kirche zu bauen. Aber was sie geschaffen hat, war nur ein „bloßes Analogon von Kirche", die niemanden mit „Bewunderung oder mit Respekt erfüllen kann". Es war eine „Reduktion der Kirche auf ein Kleinstes als Notbehelf" [3]. So hat sie kein wirkliches kirchliches Leben aus sich zu erzeugen vermocht, wie sie denn auch keinen eigentümlichen Kirchenbaustil hervorbringen konnte —, wobei Rothe übersieht, daß ein Bedürfnis für kirchliche Neubauten bei der Masse der vorhandenen Kirchen und Kapellen gar nicht vorlag. Aber für ihn ist auch dies ein Sympton der Schwäche des kirchlichen Lebens im Protestantismus [4]. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet er auch die Sekten. Sie sind „wohlberechtigte", aus dem protestantischen Prinzip sich ergebende Erscheinungen, aber auch ein Beweis dafür, daß die aus der Reformation unmittelbar hervorgegangene Gestaltung des Christentums und der christlichen Welt noch nicht die wahrhaft protestantische ist [5].

Auch die nächsten kirchlichen Auswirkungen der Reformation im Zeitalter der Orthodoxie zeigen alle Merkmale des Unfertigen. Sie knüpfen

1) Anfänge der christl. Kirche, S. 99ff., 108f., 111ff.
2) Ebenda S. 115. 3) Ethik § 1168 (Bd. V, S. 399f.).
4) Ebenda S. 401. 5) K. Gesch. II, S. 417f.

an den „späteren Luther", den Wiederhersteller der „reinen Lehre", an und stehen unter dem Zeichen der Lehrstreitigkeiten, die an dem „innersten Lebensmark der neuen Kirche zehren". „Das Christentum ist ganz überwiegend Theologie geworden"[1]. Dem entsprach es, wenn es mit dem sittlichen Leben innerhalb der neuen Christenheit, die aus der Reformation hervorging, sehr unfertig und notdürftig aussah. Aber Rothe verkennt nicht, daß der Übergang aus einem Zustand religiöser Gebundenheit und Bevormundung in einen Zustand der Freiheit und Selbständigkeit zumal bei einem noch unmündigen Volk auf damaliger Kulturstufe zunächst verwirrend und auflösend wirken mußte. Die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben wird von den „rohen Gemütern" mißverstanden und praktisch mißbraucht, und die dogmatische Rechtgläubigkeit wird mit dem wirklichen Glauben an Christus verwechselt. Über dem unfruchtbaren dogmatischen Gezänk wird die werktätige christliche Nächstenliebe zurückgestellt[2]. Und doch „im Ganzen" hat die Reformation, auch die lutherische — denn die schweizerische hat von Hause aus grundsätzlich die Erneuerung des christlichen Lebens zum Ziel gehabt —, auf „die Reinigung und Hebung der Sitte" gewirkt. Vor allem rechnet es Rothe zu den besonderen Verdiensten der Reformation und namentlich Luthers, daß „durch sie die weltlichen Stände, insbesondere der Hausstand und der obrigkeitliche Stand gehoben, daß sie von dem Bewußtsein um ihren Beruf als einen von Gott selbst geordneten und damit um ihre Würde, überhaupt von einem edlen moralischen Selbstgefühl erfüllt worden sind". Auch das betont Rothe als Errungenschaft der Reformation, daß sie den Individualismus oder, wie er sagt, das Gefühl der individuellen Berechtigung und Verantwortlichkeit in sein Recht eingesetzt hat, freilich nur in Beziehung auf das religiöse Verhältnis des Einzelnen, nicht auch auf das politische. Denn dem Staat gegenüber vertrat sie das Prinzip des leidenden Gehorsams. „Die politische Tatkraft hielt die deutsche Reformation grundsätzlich zurück[3]. Ein direkter Zusammenhang zwischen politischer Freiheit und Reformation wie ihn sich wohl die Historiker des vormärzlichen Liberalismus und die Vertreter des jungen Deutschland konstruierten, besteht für Rothe nicht. Allen Modernisierungen der Reformation gegenüber vertritt er den Standpunkt des Historikers, der sich des großen Abstands zeitlich weit geschiedener Epochen im vollsten Maß bewußt bleibt. Wir berühren damit die Seite Rothe'scher Geschichtsauffassung, mit der er in den eigentlichen Kernpunkt des gegenwärtigen Problems über das Verhältnis der modernen Kultur zur Reformation hineinführt; um diese Frage und um den starken Gegensatz zwischen beiden handelt es sich bei Troeltsch[4].

---

1) Ebenda S. 398 ff. 472. 2) Ebenda S. 408 ff. 430. 3) Ebenda S. 411.
4) E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. 1911.

Für Rothe ist die **Reformation nur erst der Anfang eines Neuen.** „Im Prinzip“ so heißt es immer bei ihm, hat sie die neue Zeit und eine neue Weltanschauung eingeleitet. Die moderne Kultur oder, wie er auch sagt, die moderne Moralität ist ausgesprochenermaßen eine wesentlich protestantische. „Geschichtlich betrachtet, ist sie ein Erzeugnis der Reformation in ihrem Zusammenwirken mit dem weltlichen Kulturleben (in erster Linie den humanistischen Studien)“, sie ist die größte und bleibendste Wirkung, die bis jetzt von der Reformation ausgegangen ist“. Aber, fügt er hinzu, „die Reformatoren würden diese Frucht ihrer Arbeit zürnend verleugnen“[1]. Es besteht eben **kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Reformation und moderner Kultur.** Die Reformation trägt die Keime einer neuen Zeit in sich, indem sie gegenüber der Veräußerlichung der Religion in der mittelalterlichen Kirche ihre Verinnerlichung und Versittlichung betont hat, indem sie weiter nicht die „enge Kirche“, sondern die weite Welt zum Schauplatz des christlichen Lebens und der christlichen Gemeinschaft hat machen wollen. Das war ihr erhabenes Ziel, wie es in Rothes Reformationspredigt von 1829 heißt. Aber eben nur ihr Ziel. Verwirklicht hat sie es noch nicht. Von der Gegenwart aus gesehen, gemessen an der gegenwärtigen Kultur und ihren Zielen erscheint die Reformation in schroffem Abstand von ihr. So hat Rothe sie gesehen. Wenn man das retrospektive Geschichtsbetrachtung nennt, wie es Böhmer im tadelnden Sinn von Troeltsch tut[2], so wird eben dabei nicht beachtet, daß jede Geschichtsbetrachtung retrospektiv ist, insofern sie gar nicht anders kann als die Vergangenheit mit den Augen der Gegenwart sehen[3] und eine Periode, deren Bedeutung für die moderne Zeit in Frage steht, eben auch an dieser modernen Zeit zu messen. Die Mahnung Herders: „Werde ein wiedergeborener Zeitgenosse einer abgelebten Geschichte“, kann dabei wohl zu Recht bestehen; es kommt nur darauf an, daß der Historiker prinzipiell Verzicht leistet auf subjektive Einseitigkeit. Darin besteht recht eigentlich das Wesen der Objektivität.

Rothe hatte, wie schon einleitend bemerkt worden ist, das lebendigste Bewußtsein von dem zwar langsam, aber unaufhaltsam weiter fließenden Strom der Geschichte und von dem Abstand der Zeiten. Es war ihm daher etwas schlechthin Selbstverständliches, daß dieser Abstand sich auch zwischen dem 19. und dem 16. Jhd. bemerkbar macht. Es ist eine ganz andere Welt, die Luthers und die unsere; das ist eine Vorstellung, die Rothes Denken ganz beherrscht. „Der geistige Horizont des 16. und 17. Jahrhunderts ist ein für allemal untergegangen, auch für die christliche Frömmigkeit als spezifisch evangelische“, oder wie er einmal von sich sagt: „Meine Theologie ist von ganz anderem Da-

1) Ges. Vortr., S. 98f.

2) H. **Boehmer**, Luther im Licht der neueren Forschung, 2. Aufl. 1910, S. 159.

3) Vgl. S. **Eck**, Religion und Geschichte, 1907, S. 44.

tum als die der Reformation; dieses Datum ist nicht mein individuelles, sondern das der modernen Zeit"[1]. Im Prinzip hat zwar die Reformation das christliche Leben von der kirchlichen Form befreit und das christliche Handeln in die ethische Betätigung hinübergeführt, aber ohne ein klares Bewußtsein davon zu haben, was sie eigentlich damit tat. Sie wußte nach Rothe das Sittliche an sich selbst noch nicht zu würdigen, sondern nur aus dem religiösen Gesichtspunkt als das von Gott gebotene. Sie nimmt das weltliche Leben nur hin als etwas, das nun einmal da ist. Vom Staat haben die Reformatoren eine niedrige Vorstellung; Rothe verweist dafür auf die Apologie der Augsburgischen Konfession[2]. Ihnen fehlt also noch die Anerkennung vom Eigenwert des Staates und somit eine innere Anteilnahme an den staatlichen Ordnungen, ebenso wie die Schätzung der Eigenwerte des weltlichen Lebens, der Sinn für die irdische Welt, für die Natur und Geschichte. „Indem das Sittliche an sich selbst noch gar nicht erkannt und in seiner Bedeutung (gerade für die höchsten menschlichen Zwecke, für die religiösen) verstanden wurde, konnte man sich auch gar nicht für dasselbe und die sittliche Aufgabe begeistern, — indem es als solches als ein Niedriges und Gemeines erschien, konnte noch keine Lust und Freude an ihm entstehen; man konnte es nicht an sich selbst liebgewinnen, sondern nur aus Gehorsam gegen Gott, der es nun einmal so befohlen, und zwar eigentlich zu unserer Demütigung, wendete man diesem an sich armseligen und gemeinen sittlichen Objekt seine Tätigkeit zu, ohne Liebe zu diesem selbst und in der sehnsuchtsvollen Hoffnung auf eine dereinstige bessere Zeit, da man mit diesen in sich selbst nichtigen, irdischen, weltlichen Realitäten nichts mehr zu tun haben werde ... Als das eigentlich und positiv in sich selbst christlich wertvolle Handeln erschien auch jetzt immer noch das rein religiöse d. h. das kirchliche"[3]. Ebenso fehlt der Reformation die Anerkennung vom Eigenwert der Wissenschaft. Luther hat die humanistischen Studien nicht an sich geschätzt, sondern nur als Mittel für seinen Zweck; sie stehen lediglich im Dienst der Theologie. „Für die wissenschaftliche Forschung und insbesondere auf dem Gebiet der Geschichte, namentlich für historische Kritik, hat die Reformation tatsächlich allerdings bahnbrechend gewirkt, aber nicht eigentlich grundsätzlich. Sie mußte auf solche Forschung zu ihrer Rechtfertigung und Verteidigung eingehen, aber sie tat es nur aus dem Interesse an dieser und nur in dem Maße, in welchem diese es erforderte". Der Reformation fehlte das an sich wissenschaftliche Interesse ganz, sie hat nur den Grund gelegt, auf dem die selbständig werdende Wissenschaft weiter bauen konnte[4]. Ihr kommt also nur eine indirekte Bedeutung für die Wissenschaft zu.

1) Ges. Vortr., S. 15. 16. 95. Nippold a. a. O. II, S. 315.
2) K. Gesch. II, S. 407. 412. Anfänge, S. 105 Anm.
3) K. Gesch. II, S. 408. 4) Ebenda S. 412f.

So ist denn das, was wir moderne Kultur und Weltanschauung nennen, nicht eine unmittelbare Wirkung der Reformation. Diese ist ihr Mutterboden, sie hat sie ermöglicht, aber sie hat sie nicht geschaffen. Erst das 18. Jahrh. hat die neue Zeit heraufgeführt, „das moderne Bewußtsein und die moderne Kultur mit ihren eigentümlichen Anschauungen und Tendenzen“. Ihm kommt nach Rothe die größte Bedeutung zu für die Entstehung der modernen Welt. Es ist die „große geschichtliche Krise“, welche der deutschen Christenheit eine „völlig neue Weltanschauung“ gebracht hat. Die Reformation hat ihr nur den Boden bereitet. Das Charakteristische dieser Geistesbewegung besteht im wesentlichen darin, daß im Bewußtsein der modernen Christenheit ein neuer Sinn erwacht ist, der bis dahin geschlummert hatte, der Sinn für diese irdische Welt, für die uns umgebende äußere Welt und für uns selbst als Glied derselben. Und zugleich erwachte damit der Trieb, diese irdische Welt so vollständig als möglich für die menschlichen Zwecke in Besitz zu nehmen[1]. Erst also das 18. Jahrh. führt unmittelbar in die gegenwärtige Welt hinein; die Lebensanschauung und Lebensgestaltung des 16. Jahrh. haftet nicht mehr in dem gegenwärtigen Geschlecht. Das ist eine Tatsache, sagt Rothe, wider die kein Leugnen hilft[2].

Rothe hat damit die Bedeutung des 18. Jahrhunderts für die moderne Geisteswelt richtig erkannt. Rothe hat weiter mit Recht betont, daß die Kirche seit der Reformation im Zeichen des abnehmenden Mondes steht, daß also der Protestantismus sich im Laufe seiner Geschichte tatsächlich je länger je mehr als das Prinzip der Zersetzung des Kirchlichen erwiesen hat. Wenn nun Rothe an die Stelle der Kirche den Staat treten läßt, so war das, wie wir gesehen haben, eine Folge seiner idealisierenden Auffassung vom Staat, in dem für ihn der Schwerpunkt aller geschichtlichen Entwicklung liegt. Und so weist er denn dem Staat alle die Aufgaben zu, die bisher die Kirche erfüllt hatte; denn in einer vom christlichen Geist beherrschten menschlichen Gesellschaft, wie es eben der Staat nach seiner Auffassung ist, geschieht auch das Höchste, die Pflege des religiös-sittlichen Lebens, ohne besondere Kultushandlungen, und das eigentliche Organ der Andacht ist in der Dichtung und in der theatralischen Kunst gegeben[3]. Das war Rothes unerschütterlicher Glaube, von dem er selber bekannte, daß er sich niemanden beweisen lasse, der nicht die Gabe habe, in der Gegenwart schon die Zukunft zu sehen. Er wußte sich im Besitz dieser ihm von Gott geschenkten „Witterungskraft“ für die zukünftige Zeit, so daß er „beim Hinausblick in die Zukunft seiner lieben Mutter Erde, dieses geheiligten Gotteswerks, nicht auf Öde und Graus hinschaue und nicht aus der Seele der ihrer Erlösung entgegenharrenden Welt heraus

1) Ges. Vortr., S. 64 ff. 135.
2) Ebenda S. 95.
3) Ethik, Bd. V, § 2276.

an seinen Herrn und Heiland die Frage richten muß: Herr bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines anderen warten?"[1].

Es war ein grandioser Idealismus, der Rothes Denken beherrschte. Aber dieser ließ ihn verkennen, daß eine vom christlichen Geist völlig durchdrungene Kultur nicht verwirklicht werden kann, daß Christentum und Staat, Christentum und Welt zwei Größen sind, die stets miteinander in Spannung leben werden, daß der Staat nicht bloß Kulturstaat, sondern auch Machtstaat ist, der legales Handeln erzwingen muß und nur die Vorbedingungen für das Wachstum des sittlichen Lebens schaffen kann[2]. Auch Rothes These von dem mit der Reformation im Prinzip begonnenen Übergang der Kirche in den Staat gehört in ihrer vollen Verwirklichung erst der Zukunft an. Bis zum Schluß des jetzigen Weltlaufs bleibt immer noch „ein Rest von Kirche" bestehen[3], und die Landeskirchen als Übergangsformen haben die Aufgabe, zur religiös-sittlichen Gestaltung des Staates als der völlig christianisierten Gemeinschaft zu führen.

Welche Form aber auch immer die noch vorhandene „Kirche" der Gegenwart trägt, niemals darf in ihr nach Rothes Forderung die Reformation still stehen[4]. Die Zeit des Statutarischen ist auf allen Lebensgebieten dahin, nicht am wenigsten auf dem des religiösen Lebens. Das Christentum kann niemals bleiben, wie es in einem Moment der Geschichte war. Wir sehen mit anderen, tieferen Augen in die Geschichte, mit „furchtloser, aber desto besonnener Anwendung der seit der Zeit von Nicäa, Chalcedon und Augsburg bewunderungswürdig vervollkommneten optischen Instrumente". Alles ist in ewiger Bewegung und in ewigem Fortschritt. Das war Rothes Glaube, den er niemals aufgegeben hat. So muß denn auch die Kirche, wenn sie Trägerin der geschichtlichen Wirksamkeit Christi sein will, sich der modernen geistigen Lebensentwicklung anpassen, mit der Kultur einen Bund schließen, und so die „Seele des religiösen Lebens im Volk und damit zugleich des gesamten nationalen Lebens", also mit einem Wort: Volkskirche sein, die zugleich „vernünftige Freiheit und freie Vernünftigkeit ihren Angehörigen namentlich auch ihren Dienern gestattet", die vor allem auf die dogmatisierende Form der Frömmigkeit verzichtet. Nur eine solche Kirche kann in der Gegenwart noch wirkungskräftig sein. Das sind Gedanken, wie sie Rothe in immer neuer Wiederholung in seinen Vorträgen und Abhandlungen aus seinen letzten Lebensjahren ausgesprochen hat. Sie sind ein ursprüngliches Erzeugnis protestantischer Weltanschauung, aber sie zeigen auch, wie weit Rothe selbst abgerückt war von dem geistigen Horizont des 16. Jahrhunderts.

---

1) Ges. Vortr., S. 102.
2) Vgl. J. Wendland, Handbuch der Sozialethik 1906, S. 189.
3) Ethik, Bd. III, § 582.
4) Ethik, Bd. IV, § 989.

Mitteilungen aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Vereine

Zur Geschichte und Aufgabe der deutschen evangel. kirchengeschichtl. Organisationen

Von Leopold Zscharnack

Die rege Entwicklung der kirchengeschichtlichen Forschung in den letzten Jahrzehnten und das ihr teils zugrunde liegende, teils von ihr genährte historische Interesse haben wie im Ausland und wie auf katholischem Boden, so auch im deutschen Protestantismus eine große Zahl von Kirchengeschichtsvereinen oder wenigstens historisch interessierten Kommissionen oder Pflegschaften entstehen lassen, die volle Beachtung und rege Unterstützung seitens der großen wissenschaftlichen Kirchengeschichtsforschung fordern dürfen. Denn sie arbeiten an der Bereicherung unserer historischen Kenntnisse, indem sie den Blick, der bei der großen Forschung naturgemäß in erster Linie auf die große Welt- und Kirchenbühne gerichtet ist und dort die allgemeinen, epochemachenden Bewegungen beobachtet, auf das kleine Geschehen lenken, das doch nicht unbeobachtet bleiben darf, wenn anders das Bild den Anspruch auf Echtheit und Vollständigkeit soll erheben können. Die territorial- und lokalgeschichtliche Forschung läßt uns, wie man mit Recht gesagt hat, hinter die Kulissen und in die Staffage hineinschauen, läßt uns die Wirkung der großen Wellen des Meeres bis in die Flüsse und Bäche hinein verfolgen und das Verhalten des Kirchenvolkes bis in die kleinsten Orte hinein zu den großen Bewegungen der Kirchengeschichte erkennen; sie deckt auf der anderen Seite ebensosehr den territorialen Ausgangspunkt der epochalen Weltbewegungen und die grundlegenden

Anregungen auf, die unsere gesamtdeutsche Kirchen- wie auch die gesamtdeutsche Kulturgeschichte bald diesem, bald jenem der deutschen Volksstämme, bald diesem, bald jenem Territorium verdankt. Stellt sich die territorialgeschichtliche Forschung diese Aufgabe [1], dann sind die Vereine, die zu ihrer Pflege ins Leben gerufen worden sind, Arbeitsgemeinschaften, an deren Erhaltung und Förderung unsere große kirchengeschichtliche Fachwissenschaft aufs höchste interessiert ist, und es ist mit Freuden zu begrüßen, daß die neue „Gesellschaft für Kirchengeschichte" die Zusammenarbeit mit den einzelnen kirchenhistorischen Landes- bezw. Spezialvereinen, ihren Zusammenschluß, auch zu gemeinsamen Publikationen, ihre Förderung, auch durch gemeinsame Tagungen, ausdrücklich in ihr Programm eingestellt hat. Diesem Zusammenarbeiten und der gegenseitigen Förderung möchte auch diese neue Rubrik der ZKG. „Mitteilung aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Vereine" dienen, indem sie allen diesen Organisationen und ihren tätigen Gliedern voneinander Kunde gibt und es erleichtert, miteinander in Austausch zu treten, über die gemeinsamen Aufgaben zu beraten, gemeinsame Interessen gemeinsam zu pflegen und von dem, der etwa weiter ist als man selber, zu lernen. Es ist selbstverständlich, daß in dieser Rubrik auch die katholischen Kirchengeschichtsvereine beachtet werden sollen, ebenso das Ausland; für diesen ersten Überblick beschränken wir uns aber auf die deutschen protestantischen kirchengeschichtlichen Organisationen, müssen

1) Über Aufgaben und Bedeutung der territorialgeschichtlichen Forschung vgl. etwa A. Niemann, Die Bedeutung der kirchlichen Ortsgeschichte, 1902; Gotthard Lechler, Was wir wollen (Beiträge zur Sächsischen KG. 1, 1882, S. 1—42); Ausfeld, Bedeutung und Verwertung der lokalen KG. für die KG. und für die allgemeine Geschichte (Ztschr. f. KG. in der Provinz Sachsen 1, 1904, S. 12—24); L. Schauenburg, Aufgaben der Oldenburgischen Kirchengesch. (Oldenburgisches Kirchenblatt 1906, S. 71 ff.); W. Rotscheidt, Pia desideria, Stoßseufzer eines Freundes rheinischer KGesch. (Kirchliches Monatsblatt für die evg. Gemeinden Rheinlands und Westfalens, 1906, Nr. 6 u. 7); Walther Wolff, Stand und Aufgaben rheinischer Kirchengeschichte (Monatshefte für Rheinische KG. 1, 1907, S. 7—17); Bickerich, Unsere Ziele und Aufgaben (Aus Posens kirchlicher Vergangenheit 1, 1911, S. 1—6); Justus Hashagen, Einige Aufgaben der Geschichte des rheinischen Protestantismus (Monatshefte f. Rhein. KG. 6, 1912, S. 3—12; mit Nachträgen von Rotscheidt und von Harräus, ebda S. 56—60 und S. 97—109).

nur bedauern, daß auch für manche unter diesen leider noch nicht genauere Berichte zu erlangen waren; die Vereine müssen sich eben erst an dieses ihnen bisher fremde Miteinanderarbeiten gewöhnen.

Die systematisch organisierte, in Vereinen und ihren Vereinsorganen gepflegte kirchengeschichtliche Territorialforschung setzte bei uns im evangelischeu Deutschland erst im Anfang der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts ein, nachdem sich im benachbarten Österreich schon 1879 die „Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich" gebildet und sich ihr „Jahrbuch" geschaffen hatte [1]. Als erster reichsdeutscher kirchengeschichtlicher Territorialverein trat die im Jahre 1880 entstandene „Gesellschaft für Sächsische Kirchengeschichte" hervor, die 1882 das erste Heft ihrer vom damaligen Konsistorialrat Franz Dibelius zusammen erst mit dem Leipziger Kirchenhistoriker Gotthard Lechler, dann mit Theodor Brieger herausgegebenen „Beiträge zur Sächsischen Kirchengeschichte" ausgehen lassen konnte; sie hat bis heute 32 inhaltreiche Bände dieser „Beiträge" herausgebracht [2]. In demselben Jahrzehnt begannen die „Blätter für württembergische Kirchengeschichte" (seit 1886), deren reicher Inhalt am schnellsten aus dem dem Jahrgang 1916 (als dem 30. Jahrgang) beigegebenen Rückblick nebst Personen- und Ortsregister zu ersehen ist [3], und die „Blätter für bayerische Kirchengeschichte" (1888 bis 1890), der Vorgänger der bis heute bestehenden „Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte" [4]. Hinter beiden stand und steht bis heute kein Kirchengeschichtsverein, sondern beide sind mehr oder weniger persönliche Publikationen.

An kirchengeschichtlichen Spezialvereinen sind in jenen 80 er Jahren nur noch zwei entstanden: der „Verein für Reformationsgeschichte", eine Frucht des Lutherjubeljahres 1883, damals

---

1) Siehe G. Loesches Bericht unten S. 154f.

2) Heft 25 enthält ein Gesamtregister zu Heft 1—25. Herausgeber sind jetzt Franz Dibelius u. Heinr. Boehmer. Verlag Joh. Ambrosius Barth, Leipzig. Jahrespreis je 4 M.

3) a. a. O. S. 150—272. Vgl. den Bericht von Pf. Dr. Rauscher unten S. 155ff.

4) Siehe H. Jordans Bericht unten S. 157f.

begründet von Köstlin, Kawerau, Jacobs, und der von Tollin 1886 ins Leben gerufene „Deutsche Hugenotten-Verein", der in seinen gleichfalls von Tollin geleiteten „Geschichtsblättern" (Magdeburg, Heinrichshofensche Buchhandlung) eine Fundgrube für die Geschichte der französischen Refugienten in Deutschland geschaffen und durch sie fruchtbare Anregungen zur Erforschung dieser kulturell und wirtschaftlich wie religiös und kirchlich gleich wichtigen Hugenottengemeinden gegeben hat [1]. Während dem „Hugenottenverein", ähnlich wie der ihm entsprechenden Londoner Huguenot-Society, durch seine Herkunft und seinen Zweck doch relativ enge Grenzen für seine Wirksamkeit gezogen waren, hat der wenig ältere „Verein für Reformationsgeschichte" eine ungleich glänzendere Entwicklung genommen. Er hat sich die Förderung der Kenntnis der gesamten reformatorischen, insonderheit der gesamten deutsch-reformatorischen Bewegung mit Einschluß ihrer Voraussetzungen und Wirkungen zur Aufgabe gesetzt und suchte von Anfang an wie noch heute diesen Zweck zu erreichen, 1. durch Herausgabe gemeinverständlicher, in sich abgeschlossener geschichtlicher Darstellungen, die jedem Mitglied (für den Beitrag von mindestens 3 M.) gratis geliefert werden, und 2. durch Veröffentlichung und Anregung wissenschaftlicher Arbeiten und Untersuchungen, die aus pekuniären oder anderen Gründen eine Unterstützung und Förderung durch den Verein wünschenswert machen. So hat er z. B. im Laufe der Jahre zur Ausfüllung der Lücken im Corpus Reformatorum die Herausgabe von Supplementa Melanchthoniana unternommen, hat den Verlag der von Enders begonnenen Veröffentlichung von „Luthers Briefwechsel" übernommen, hat 1911 eine selbständige Schriftenreihe „Studien zur Kultur und Geschichte der Reformation" eröffnet, hat Friedensburgs „Archiv für Reformationsgeschichte" (seit 1901) unterstützt u. a. m. [2] und wird jetzt infolge der ihm eben zuteil ge-

1) Von besonderem Wert sind die alljährlich einmal als letztes Jahresheft der „Geschichtsblätter" erschienenen Hefte mit „Urkunden zur Geschichte hugenottischer Gemeinden in Deutschland". — Die Vereinsstatuten stehen im 1. Heft des 1. Zehnts.

2) Vgl. die ausführlichen Mitteilungen des langjährigen Vorsitzenden Gustav Kawerau in Nr. 108 der „Schriften", S. 30ff.; ebenda S. 42ff. die Satzungen. Wir hoffen, demnächst einen eingehenden Bericht bringen zu können.

wordenen neuen erheblichen Mittel seinen Wirkungskreis noch erheblich erweitern können. Aber schon stets war die Arbeit des Vereins so umfassend, galten seine Veröffentlichungen so den mannigfaltigsten Fragen der Reformationsgeschichte und wandten sich so sehr allen deutschen Territorien ohne Ausnahme und Unterschied zu, daß man wohl sagen kann, er hat das in den Kreisen außerhalb der eigentlichen Fachhistoriker vorhandene Interesse an der deutschen Kirchengeschichte, das sich ja lange fast ganz auf das Interesse an der Reformationsgeschichte beschränkte, lange Zeit fast völlig für sich absorbiert, weil er alle in den kirchlichen Kreisen überhaupt vorhandenen geschichtlichen Interessen vollauf durch seine Arbeit befriedigte.

Die Existenz des „Vereins für Reformationsgeschichte“ und seine weitausgreifende Tätigkeit scheint denn auch hemmend auf die Entstehung neuer kirchengeschichtl. Territorialvereine gewirkt zu haben. Dieses Urteil drängt sich dem rückschauenden Betrachter auf, obwohl der VRG. doch tatsächlich noch Raum genug neben sich ließ. Man konnte an den vor ihm begründeten „Beiträgen zur Sächsischen KG.“ wie an den „Blättern zur Württembergischen KG.“ und den „Blättern bezw. Beiträgen zur Bayerischen KG.“ auch sehen, daß doch trotz des VRG. selbst noch genug reformationsgeschichtliche Fragen für besondere Territorialzeitschriften zu behandeln übrig waren, geschweige denn Probleme der mittelalterlichen und der nachreformatorischen neuzeitlichen Entwicklung, die doch auch der Beachtung seitens der großen kirchengeschichtlichen Forschung und seitens der territorialgeschichtlichen Arbeit wert waren und in den genannten drei territorialgeschichtlichen Organen denn auch von Anfang an in vorbildlicher Weise mitbeachtet worden sind. Diese fanden aber in anderen Landeskirchen nur sehr allmählich Nachahmung, und die Vereinsgründung stockte völlig bis in die Mitte der 90er Jahre.

In Bayern begann um diese Zeit der Pfarrerverein sich wenigstens nebenher der Kirchengeschichtsarbeit anzunehmen; er unterhielt seit 1893 in sich eine „historische Sektion“ (bis 1904, erneuert 1917). Im Rheinland pflegte der „Rheinische wissenschaftliche Predigerverein“ auch die territoriale Kirchengeschichte und nahm von Anfang an (seit 1872) in die von ihm veröffentlichten „Theologischen Arbeiten“ (Bonn, Eduard

Weber)[1], besonders aber in deren „Neue Folge" (seit 1897; Tübingen, Mohr) gemäß dem § 2 seiner Satzungen „insbesondere auch Beiträge zur rheinischen KG." auf. Aber einen besonderen Kirchengeschichtsverein für die Rheinlande gibt es bis heute nicht, obwohl seit 1907 in den von Pf. Rotscheidt herausgegebenen „Monatsheften für Rheinische KG." ein eigenes kirchengeschichtliches Organ für die an geschichtlichen Überlieferungen so reichen Rheinlande existiert[2]. Für manche anderen Territorien ist gewiß anzuerkennen, daß dort der Raum zu eng ist, um neben den bestehenden allgemeinen Territorialgeschichtsvereinen noch Platz zu haben für besondere Kirchengeschichtsvereine, die da doch nicht recht lebensfähig sein könnten. Man denke etwa an Gebiete wie Hamburg, Lübeck, Bremen, Anhalt, Braunschweig, Frankfurt, Waldeck, Lippe. Da ist es das Natürliche, daß man sich entweder an benachbarte Kirchengeschichtsvereine anschließt, wie etwa Anhalt durch den unten zu nennenden sächsischen Provinzialverein mitversogt wird, oder wie sich Bremen, Braunschweig, Schaumburg-Lippe mit Oldenburg und Hannover zu dem gleichfalls noch zu nennenden Niedersächsischen Kirchengeschichtsverein zusammengeschlossen haben. Oder man arbeitet innerhalb des allgemeinen Territorialgeschichtsvereins. Für das kleine Waldeck konnte z. B. die Territorial-KG. im „Geschichtsverein für Waldeck und Pyrmont" umsomehr Pflege finden, als dessen „Geschichtsblätter für W. u. P." von dem Greifswalder Theologen Viktor Schultze, einem geborenen Waldecker, Verfasser auch einer „Waldeckischen Reformationsgeschichte" (1903), geleitet werden[3]; da besteht natürlich kein Bedürfnis nach einer besonderen kirchengeschichtlichen Organisation. Das gilt z. B. auch für Frankfurt, in dessen Verein für Geschichte und Altertumskunde doch gleichfalls theologische Forscher wie der Senior Eduard Steitz († 1879) oder der verdiente Verfasser der „Kirchengeschichte von Frankfurt a. M. seit der Reformation" (Band I,

---

1) Eine Zusammenstellung der von 1872 bis 1897 in der Verreinsschrift veröffentlichten Arbeiten gab Kamphausen, der damalige Vorsitzende, im 1. Heft der „Neuen Folge", 1897.

2) Vgl. den unten S. 159f. stehenden Bericht von Pf. Rotscheidt.

3) Kommissionsverlag der Weigelschen Druckerei, Mengeringhausen; letzterschienener Jahrgang ist der 15./16. Band, 1916.

1913), Hermann Dechent, u. a. allzeit auch für die Kirchengeschichte der alten Reichsstadt Interesse zu wecken verstanden haben [1].

In den größeren Territorien setzte aber um die Mitte der 90er Jahre eine KG.-Gründungsperiode ein. Die ersten neuen territorialen Kirchengeschichtsvereine nach der Sächsischen „Gesellschaft" treten uns damals in der „Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte" (1895 gegründet), in dem „Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte" (Gründungsjahr 1896) und in dem dann zum „Verein für die evg. Kirchengeschichte Westfalens" umgewandelten KG.-Verein für die Grafschaft Mark (gegründet 1897, umgewandelt 1903) entgegen. Durch sie ist dann aber gleichsam das Eis gebrochen worden, indem sie in ihren Zeitschriften, der von Ferdinand Cohrs geleiteten „Zeitschrift für niedersächsische Kirchengeschichte [2], den „Schriften für schleswig-holsteinische KG." [3] und dem „Jahrbuch für die Evangelische KG. Westfalens" [4], die Fülle der auf dem Gebiet der territorialen Kirchengeschichtsforschung vorhandenen Aufgaben und Probleme eindringlich gezeigt haben. Da fing es allmählich an, eine Ehren-

1) Über die dortigen kirchenhistorischen Forschungen vgl. H. Dechent, Neuere Arbeiten auf dem Gebiete der Frankfurter KG. seit der Reformation, 1914.

2) Verlag Albert Limbach, Braunschweig; Jahrespreis 5 M.; der letzterschienene Jahrgang ist der 23., 1918. Unter Niedersachsen versteht man die Gebiete von Hannover, Braunschweig, Bremen, Oldenburg, Lippe, die in der Zeitschrift gleichmäßig behandelt werden, wie sie auch in der trefflichen Rolffsschen Kirchenkunde „Das kirchliche Leben in Niedersachsen", Tübingen, 1917, alle gleich eingehende Behandlung, auch in historischer Beziehung, gefunden haben.

3) Dem Verein stand zuerst H. v. Schubert vor, der als Frucht eigener territorialkirchlicher Studien 1907 den I. Band einer „Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins" herausgab; jetzt steht sein Nachfolger G. Ficker an der Spitze. Die Schriften zerfallen in 2 Reihen, die erstere für größere Publikationen (seit 1899; bisher 8 Hefte), die zweite für „Beiträge und Mitteilungen" (seit 1897; letzterschienen Bd. 7, H. 2; Kiel, Kommissionsverlag Robert Cordes). Die Reihe der großen Publikationen ist eingeleitet durch F. Witts „Quellen und Bearbeitungen der schleswig-holsteinischen KG.", 1. Aufl. 1899; 2. Aufl. 1913.

4) Siehe den unten S. 160f. gedruckten Bericht von H. Rothert.

sache der einzelnen deutschen Landes- und preußischen Provinzialkirchen zu werden, einen eigenen Kirchengeschichtsverein oder wenigstens ein eigenes Fachorgan für KG. zu besitzen. In Schlesien entstand unter dem Vorsitz des Breslauer Fachordinarius Arnold ein „Verein für Geschichte der evg. Kirche Schlesiens", der sein jetzt 16 Bände zählendes „Korrespondenzblatt" (unter Leitung von Pf. D. Gerhard Eberlein) gründete (Liegnitz, Osk. Heinzes Buchdruckerei). 1902 tat sich der „Verein für Brandenburgische KG.", 1903 der „Verein für KG. in der Provinz Sachsen", beide mit eigenem Jahrbuch bezw. eigener Zeitschrift, auf[1]. Hessen-Darmstadt schuf sich seine „Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte", die unter Leitung von W. Diehl-Friedberg und Fr. Herrmann-Darmstadt als Ergänzungsbände zum „Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde" erscheinen (Darmstadt, Selbstverlag des Historischen Vereins für das Großherzogtum Hessen; letzterschienen VII, 1, 1917). In Ostpreußen bildete sich eine „Synodalkommission für Ostpreußische Kirchengeschichte", die seit 1904 „Schriften für Ostpreußische KG." in Heften verschiedenen Umfangs herausgegeben hat (Königsberg i. Pr., Ferd. Beyers Buchhandlung). In Westpreußen nahm sich die „Wissenschaftliche Pastoralkonferenz" dieser Aufgabe an und schuf unter Leitung von Generalsup. D. Reinhard „Hefte zur westpreußischen KG.". Auf seinem Spezialgebiet begann 1904 der „Verein für Brüdergeschichte" zu arbeiten, dessen „Zeitschrift für Brüdergeschichte" in ihren vorliegenden 12 Jahrgängen Vorbildliches in kirchengeschichtlicher Einzelforschung geleistet hat[2]. Nach einer Pause von wenigen Jahren brachte dann das laufende Jahrzehnt unseres Jahrhunderts die letzten Gründungen. In Posen schloß sich ein „Evangelischer Verein für die KG. der Provinz Posen" zusammen, dessen rühriger Schriftführer Pf. Lic. Bickerich, Lissa, zugleich der Schriftleiter des 1911 begründeten Jahrbuchs „Aus Posens kirchlicher Vergangenheit" ist (erscheint in Lissa i. P., Kommissionsverlag Oskar Eulitz). Neue Wege in straffer Orga-

1) Siehe unten S. 161 ff. die Berichte von Zscharnack und Pallas.

2) Die ZKG. hat darüber regelmäßig berichtet; s. 1908, S. 427 ff.; 1911, S. 339 ff.; 1914, S. 620 f.; 1918, S. 496 ff. Über den Verein vgl. unten S. 163 den Bericht seines Schriftführers Pf. Dr. W. E. Schmidt.

nisation ging Baden, wo 1911/12 auf Grund von Generalsynodalberatungen und auf kirchenbehördliche Veranlassung in sämtlichen Diözesen „Pfleger“ gewählt, sodann im Benehmen mit ihnen und aus ihrer Mitte durch den Oberkirchenrat sechs Oberpfleger benannt wurden und diese ganze Organisation, die an dem württembergischen oder westfälischen Vertrauensmännersystem eine gewisse, aber des offiziellen Charakters entbehrende Parallele hat, zu einer „Pflegerschaft zur Förderung kirchengeschichtlicher Studien in Baden“ unter einem wissenschaftlichen Generalpfleger und einem geschäftsführenden Vertreter des Oberkirchenrats zusammengeschlossen wurde. Aus den Beratungen mit dem Generalpfleger (damals Prof. Grützmacher-Heidelberg) und den Oberpflegern erwuchsen „Richtlinien und Dienstanweisung für die kirchlichen Pfleger“, die für diese Vertrauensmänner wie für jeden einzelnen landeskirchlichen Pfarrer nachahmenswerte Bestimmungen aufstellten und vor allem zur Registrierung aller Pfarrakten wertvolle Anweisungen gaben [1]. Eigene Publikationen sind seitens der Pflegerschaft bisher nicht erfolgt; die junge Arbeit ist während des Krieges vollständig ins Stocken geraten. Darin ist es der badischen Pflegerschaft nicht besser ergangen als dem erst unmittelbar vor dem Kriege begründeten „Verein für kurhessische Kirchengeschichte“, der 1914 ein erstes Heft unter seinem Namen hat ausgehen lassen können, sich dann aber wieder auf Veröffentlichungen im „Pastoralblatt für den Konsistorialbezirk Cassel“ beschränken mußte, dessen Schriftleiter auch als der am meisten Aktive hinter dem Kirchengeschichtsunternehmen steht [2]. Möge seinen Bemühungen Erfolg beschieden sein! Diesen Wunsch geben wir auch den jüngsten unserer Kinder mit auf den Lebensweg. Damit grüßen wir die 1917 wiedergeborene „Kirchengeschichtliche Abteilung des bayerischen Pfarrvereins“, von deren erster Existenz schon oben die Rede war, und die „Vereinigung für Kirchengeschichte Thüringens“, die in organischer Ver-

---

1) Abgedruckt sind diese Richtlinien im „Gesetzes- und Verordnungsblatt für die Vereinigte Evg-prot. Kirche des Großherzogtums Baden“, 29. Febr. 1912, S. 30 ff. Vgl. unten S. 163 ff. einen Auszug. Die Leitung der Pflegerschaft liegt jetzt in den Händen der Proff. Joh. Bauer und v. Schubert und des Oberkirchenrats D. Mayer.

2) Siehe seinen Bericht unten S. 165.

bindung mit dem alteingesessenen Verein für thüringische Geschichte und Altertumskunde unter dem Vorsitz des Gothaer Oberhofpredigers Scholz 1917 gegründet ist [1]. Und mit demselben Wunsche grüßen wir den noch ungeborenen Württembergischen Kirchengeschichtsverein, an dessen Gründung seitens der um die dortigen Geschichtsblätter seit Jahrzehnten versammelten Kreise neuerdings mit Erfolg gearbeitet wird. Wenn dann auch die Mecklenburger und Pommerschen Geschichtsfreunde sich zusammenschließen, wenn die Hessen und Rheinländer sich eine hinter ihren schon längst vorhandenen Fachorganen stehende Vereinsorganisation schaffen, dann wird das Netz der über das evg. Deutschland ausgebreiteten Kirchengeschichtsvereine lückenlos sein, und die territorialen Interessen werden überall die ihnen gebührende Vertretung und Pflege finden, so wie die allgemeinen kirchengeschichtlichen Interessen endlich bei uns an der neuen „Gesellschaft für Kirchengeschichte" ihre ihnen bisher fehlende Zentrale gefunden haben.

Auch sie ist ja ein Kriegskind, das erst eben jetzt mit dem vorliegenden Hefte der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" die ersten Lebensäußerungen zeigt, nachdem der von 148 kirchenhistorisch interessierten Theologen, Juristen, Historikern unterzeichnete Aufruf zur Gründung nach längerer Vorbereitungszeit im Jahre 1917 veröffentlicht worden war. Eine konstituierende Sitzung der „Gesellschaft" [2] ist für den Herbst d. J. geplant. Doch will sie zuvor schon im vorliegenden Hefte zeigen, welche Ziele sie erstrebt. Dieses Heft eröffnet eine „Neue Folge" des alten, 1878 unter den Auspizien von Brieger, Gaß, Reuter, Albrecht Ritschl begründeten Fachorgans, das nun fortan in Verbindung mit der „Gesellschaft für Kirchengeschichte" erscheinen und ihrem Programm entsprechend auch seinen Rahmen erweitern soll, sodaß es immer mehr wird, was die „Gesellschaft" laut ihres Pro-

1) Vereinsorgan ist das Jahrbuch des Vereins für thüringische Geschichte u. Altertumskde.; doch sind besondere Veröffentlichungen daneben geplant. Jahresbeitrag 3 M.

2) Der vorläufige geschäftsführende Ausschuß bestand aus den Herren Achelis, Beß, Joh. Ficker, v. Schubert, Wiegand. Vorläufiger Geschäftsführer ist Oberpfarrer em. Arndt, Berlin-Friedenau, Richard-Wagner-Platz 2, an den etwaige Anmeldungen zum Eintritt in die Gesellschaft zu richten sind.

gramms aus ihm gemacht wissen möchte: ein Zentralorgan aller kirchengeschichtlichen Bestrebungen, in dem die „Gesellschaft" unserer Fachwissenschaft in weitestem Umfange mit Einschluß der monumentalen Theologie und der gesamten religiösen Kunst dient, alle Arbeiter und Freunde des Faches miteinander in Verbindung bringt und den gegenseitigen Austausch pflegt, um die Arbeit aller durch diese wechselseitige Berührung zu befruchten.

Wieviel wir voneinander lernen können, nicht nur etwa aus den Materialmitteilungen und den sachlichen Entdeckungen der anderen, sondern schon aus der Art, wie andere ihre Aufgaben anfassen, aus den weiteren Zielen, die sie ihrer Arbeit stellen, — das zeigt hoffentlich bereits dieses Heft der umgewandelten „Zeitschrift für Kirchengeschichte", obwohl sie von der Zeit der „Alten Folge" her noch einigen Ballast mit sich schleppt, der später fortfallen wird, und obwohl sie dementsprechend an neugestellte Aufgaben wie die vollständige Bibliographie der kirchengeschichtlichen Literatur oder die ausführlichere Chronik der kirchengeschichtlichen Gegenwart noch nicht hat herangehen können. Das bleibt den nächsten Heften vorbehalten.

Inmitten des Ganzen hatte dieser Aufsatz mit den ihm angehängten Einzelberichten insonderheit die Aufgabe, die kirchengeschichtlichen Landesvereine, an deren Zusammenschluß zu einer engeren Arbeitsgemeinschaft der „Gesellschaft für KG." viel gelegen ist, miteinander in eine erste Verbindung zu bringen. Der Unterzeichnete bekennt, daß er beim Studium der Satzungen der verschiedenen Vereine, bei genauer Durchsicht ihrer Zeitschriften und Berichte und beim Betrachten ihrer Arbeit zum Zweck des vorliegenden Berichts selber viel für seine eigene Arbeit im Verein für Brandenburgische KG. gelernt und dabei gar manches entdeckt hat, was organisatorisch nachahmenswert ist oder eine gemeinsam zu pflegende Aufgabe darstellt. Ich denke etwa in organisatorischer Hinsicht an das Vorbild, das die badische Pflegerschaft allen Vereinigungen gibt[1]. Ich erinnere an den regen wissenschaftlichen Austausch innerhalb des Vereins wie nach außen hin mit verwandten Vereinen, wie er bei einigen unserer Kirchengeschichtsvereine gepflegt wird, — nach auswärts durch Schriften-

1) Siehe unten S. 163 ff.

austausch und Korrespondenz mit gleichstrebenden wissenschaftlichen Vereinen, und innerhalb des eigenen Vereins, indem man sich nicht, wie meist üblich, auf die Herausgabe des Jahrbuchs bezw. der Zeitschrift beschränkt, sondern Vorträge oder gar Kurse veranstaltet, Büchereien unterhält und besonders Interessierte zu tätiger Arbeitsgemeinschaft zusammenschließt. Jahresversammlungen mit wissenschaftlichen Vorträgen, wie sie für ganz Deutschland auch in der „Gesellschaft für KG." geplant sind, sind hier und da in den Einzelvereinen üblich, anderswo freilich nach wenig erfolgreichen Versuchen wieder aufgegeben worden. Hoffentlich gelingt es den seitens der „Gesellschaft für KG." neben den allgemeinen Versammlungen geplanten Gauversammlungen für die Mitglieder benachbarter Landesteile, diese u. E. zur Anregung unbedingt notwendigen Vorträge aus der territorialgeschichtlichen Arbeit einzubürgern. Zur Schaffung intimerer wissenschaftlicher Arbeitsgemeinschaft wird man freilich darüber hinaus dem Münsterer Vorbild [1] folgen und Arbeitskurse einrichten müssen, wie sie jetzt auch für Württemberg geplant sind, — am besten, wie in Münster in enger Anlehnung an die Universität, an ihre Lehrkräfte und Lehrmittel, wie denn an allen theologischen Fakultäten auch Professuren oder mindestens Lehraufträge für Territorialkirchengeschichte des betreffenden Gebiets geschaffen werden sollten; die Aufgaben, die zu erfüllen sind, verdienen die Pflege durch solche öffentlichen Einrichtungen, und man sollte es nicht dem privaten Ermessen einzelner Dozenten überlassen, den Studenten im Rahmen der Universitätsvorlesungen für diese Aufgabe zu interessieren. An notwendigen Einrichtungen empfehlen wir allen Vereinigungen endlich noch eine Bücherei und ein Archiv, wie es etwa für die Rheinische Provinzialkirche in Koblenz, für die Westfälische in Soest besteht [2].

Das führt uns hinüber zu den Arbeiten und Aufgaben, die in allen Vereinen, wo möglich und nötig, Hand in Hand mit-

---

1) Siehe unten S. 160.

2) Für die Anstellung eines Provinzialarchivars hat W. Rotscheidt in seinen „Pia desideria" a. a. O. (abgedruckt auch in Monatsh. f. Rhein. KG. 6, 1912, S. 56f.) Richtlinien gegeben, eine eingehendere Darstellung über das Coblenzer Provinzial-Kirchenarchiv ebenda Harraeus S. 97—109.

einander in Angriff genommen werden müssen, so weit es noch nicht geschehen ist. In Baden sind, wie oben erwähnt, genaue Richtlinien für die Inventarisierung und Aufbewahrung aller kirchengeschichtlich wertvollen Akten in allen Pfarreien gegeben worden [1], deren Beachtung kontrolliert wird; dies stellt für alle Vereine nicht die unwichtigste Arbeit dar, die ja eigentlich erst die Voraussetzung für eine umfassende Territorial-KG.-Forschung schafft [2]. Die Rheinische Provinzialkirche ist darüber hinaus schon dazu fortgeschritten, sich ein Urkundenbuch der Rheinischen Kirche zu schaffen; der Plan sollte überall ins Auge gefaßt werden, während jetzt trotz aller regen reformationsgeschichtlichen Forschung vielfach noch nicht einmal die grundlegenden Visitationen des 16. Jahrhunderts urkundlich festgelegt worden sind [3], geschweige denn Urkunden der späteren kirchlichen Entwicklung. Als weitere allgemein zu behandelnden Aufgaben seien noch z. B. genannt die Schaffung von Verzeichnissen der evangelischen Geistlichkeit seit der Reformationszeit als Grundlage für eine allgemeine deutsche Presbyterologie, worüber ein besonderer Aufsatz dieses Heftes Genaueres bringt, oder die Patrozinienforschung mit ihrer Aufgabe, die Schutzheiligen der Kirchen, Kapellen und Altäre eines einzelnen Territoriums und dann ganz Deutschlands festzustellen, lokal und chronologisch zu ordnen, die Benennung religionsgeschichtlich zu deuten, für die Missionsgeschichte des betreffenden Gebiets, die Geschichte der kirchlichen Organisation, der Volksfrömmigkeit, der Heiligenverehrung auszuwerten u. dergl. m. Das letztgenannte Problem umschließt ein ganzes Bündel von Fragen, die im Mittelpunkt territorialgeschichtlicher Forschung stehen sollen, und verdient ernsteste Beachtung in den einzelnen Vereinigungen und dann inmitten der von allen gemeinsam zu lösenden Aufgaben [4]. Schon dies ist eine keineswegs nur

---

1) Siehe unten S. 164.

2) Eine kurze beachtenswerte Anweisung zur besseren Verwertung der Archive für die KG.-Forschung hat Buchwald in den „Beiträgen zur Sächs. KG.“ 6, 1891, S. 98—103 gegeben.

3) Vgl. die Übersicht über diese Veröffentlichungen bei Gustav Wolf, Quellenkunde der deutschen Ref.-Gesch., Bd II, 1916, S. 7 ff.

4) Eine treffliche Zusammenstellung der bisherigen Forschungsergebnisse bezüglich der Kirchenschutzheiligen mit Charakteristik der Aufgaben

„antiquarische“ Aufgabe. Eine dringliche Aufgabe für die Territorialvereine, die sie dann direkt der gegenwärtigen kirchlichen Praxis mit ihrer Forschung dienen läßt und die Bedeutung dieser kirchengeschichtlichen Arbeit für die Kirche und die Gemeinden auch den rein auf die Gegenwart Gerichteten zeigt, wäre die Mitarbeit an der Schaffung der im Interesse der kirchlichen Praxis schlechthin unentbehrlichen territorialen Kirchenkunden nach Art der in der Drewsschen Sammlung „Evangelische Kirchenkunde“ schon erschienenen Darstellungen über das kirchliche Leben der evangelischen Landeskirchen in Sachsen (Pl. Drews, 1902), Schlesien (M. Schian, 1903), Baden (A. Ludwig, 1907), Bayern (H. Beck, 1909), Thüringen (Pl. Glaue, 1910), Niedersachsen (E. Rolffs, 1917), Württemberg (Pl. Wurster, 1919) oder nach Art des Jüngstschen Buches über das evg.-kirchliche Leben der Rheinprovinz (1902). Wer in diese Darstellungen hineinschaut, der sieht, wie die „Kirchenkunde“ geschichtlich verankert sein muß, wieviele Einzelbilder aus dem kirchlichen Leben, der Pfarrergeschichte und dem Frömmigkeitsleben in Stadt und Land vorhergehen müssen, wie überhaupt die territorialgeschichtliche Forschung vorgearbeitet haben muß, ehe eine solche zusammenfassende Darstellung in Form einer geschichtlich begründeten Psychologie des religiös-sittlichen Lebens und einer das gesamte kirchliche Leben umfassenden „Kirchenkunde“ gegeben werden kann [1]. Hier

---

der künftigen Forschung gab Joh. Dorn im Archiv für Kulturgeschichte 13, 1917, S. 10ff.; 220ff.: „Beiträge zur Patrozinienforschung“. In den Blättern für Württb. KG. NF. 23, 1919, S. 44ff. hat Bossert daran bereits angeknüpft, wie in Württemberg ja überhaupt seit Bosserts grundlegenden Zusammenstellungen in den Württb. Vierteljahrsheften für Landesgeschichte 1885, S. 282ff. und seinen Thesen v. J. 1893 diese Arbeit nicht geruht hat. Aber anderswo ist man vielfach nur bis zu einem Programm oder auch nicht einmal dazu gekommen. Vgl. Bosserts Aufsatz mit Abdruck seiner Thesen im Jahrbuch für Brandenb. KG. 1, 1904, S. 290ff.: „Die Kirchenheiligen der Provinz Brandenburg, ein Programm“; ders. in Blätter f. Württb. KG. 15, 1911, S. 97ff.; 17, 1913, S. 192f.; Michael Benzerath, Die Kirchenpatrone der alten Diözese Lausanne im Mittelalter, 1914; Bönhoff, Die Schutzheiligen der vorreformatorischen Kirchen in den Städten des heutigen Königreichs Sachsen (Beiträge zur Sächs. KG. 31, 1918, S. 112ff.); anderes bei Dorn a. a. O.

1) An grundsätzlichen und methodologischen Äußerungen über die Aufgabe der Kirchenkunde mit Einschluß der religiösen Volkskunde vgl.

liegt ein weites, fruchtbares Feld für die Arbeit der Einzelvereine. Der Thüringische Verein hat sie mit Recht ausdrücklich in sein Programm eingestellt, und von den anderen neugegründeten Vereinen ist sich z. B. auch der kurhessische der Wichtigkeit und Dringlichkeit dieser erst von der neueren Theologie erkannten und in Angriff genommenen Aufgabe sofort bewußt gewesen[1]. Auf sie müssen sich auch die anderen Territorialvereine als auf eins der Hauptziele ihrer Arbeit einstellen. Sie werden damit der großen Forschung wertvolle Dienste leisten und werden sich dadurch zugleich selber ohne Zweifel neue Freunde gewinnen unter denen, die für das „Rein-Geschichtliche", „Antiquarische", kein Interesse haben. Die Geschichtsforschung kann sich gewiß auf der einen Seite nie und nimmer dispensieren von dem „rastlosen Zusammenscharren alles einmal Dagewesenen" und muß selbst „den Staub bibliographischer Quisquilien fressen", — trotz der bitteren Kritik Friedrich Nietzsches. Dem von ihm so scharf kritisierten „Historizismus" verfällt doch tatsächlich nur der, der sich bei alledem nun wirklich in „Moderduft" hüllt und bei all seiner „Sammelwut", bei all seinem „Konservieren" die Gegenwart vollends vergißt, statt ihr zu dienen oder dienen zu helfen. Unsere kirchengeschichtlichen Territorialvereine, die schon kraft ihrer Zusammensetzung ein Bindemittel zwischen der wissenschaftlichen Theologie mit ihrer oft notgedrungen nicht unmittelbar der Gegenwart dienenden Einzelforschung und der Kirche der Gegenwart darstellen, sind durch eben diese ihre Zusammensetzung jener Gefahr des „Historizismus" weniger ausgesetzt und werden, eben weil sie im Pfarramt und in den Gemeinden wurzeln, dadurch immer wieder zu dem hingezogen, was sichtlich und unmittelbarer der Praxis der Gegenwart dient. Und das soll

---

M. Schian, Kirchenkunde (Prot. RE³ 21, S. 756ff.; mit Literatur); Pl. Drews, Rel. Volkskunde (Religion in Gesch. u. Gegenwart 5, S. 1746ff.); R. Günther, Evg. Kirchenkunde u. Rel. Volkskunde (Theol. Rundschau 1908, S. 365ff. 405ff.); F. Lorenz, Die kirchliche Heimatpflege, 1910 (bes. S. 5ff.),

1) Vgl. im Pastoralblatt für den Konsistorialbezirk Cassel die Aufsätze von Lic. Francke: Zur Kulturgeschichte des hessischen Pfarrhauses (1916, S. 19ff. 26f. 33ff. 41ff. 49f. 57ff. 65ff. 99f.); Die Kirchen im Konsistorialbezirk Cassel (1917, S. 33ff. 41ff.); Kurhessen, Land und Leute (1917, S. 57ff. 68f.); Die äußeren kirchlichen Verhältnisse in Kurhessen (1918, S. 7ff. 26ff. 43f.).

und darf so sein, ohne daß daran die Wissenschaftlichkeit ihrer Arbeit scheiterte [1].

Trotz des eben zitierten bösen Wortes von Nietzsche über die „bibliographischen Quisquilien" möchte ich endlich allen Territorialvereinen und ihren Zeitschriften noch eine gemeinsame Arbeit, die nicht ohne Arbeitsteilung geleistet werden kann, ans Herz legen, — eben diese gelästerte Bibliographie, ohne die nun einmal wissenschaftliches Arbeiten für den Historiker unmöglich ist. Bis zum Jahre 1913 einschließlich steht dem Kirchenhistoriker als bibliographisches Nachschlagewerk der „Theologische Jahresbericht" (Leipzig, Heinsius; zuletzt Tübingen, Mohr) zur Verfügung, der aber mit seinem 33. Jahrgang sein Erscheinen eingestellt und damit eine empfindliche Lücke hinterlassen hat. Hier muß und will die „Zeitschrift für KG." einspringen, indem sie von 1919 ab innerhalb ihrer Hefte alle neu erscheinenden KG. Arbeiten (Bücher, Zeitschriftenaufsätze, Broschüren, Dissertationen usw.) bibliographisch buchen und für die Jahre 1914—1918 zu gegebener Zeit in einem Beiheft die Lücke füllen wird. Aber wie schon der Theol. Jahresbericht sich hinsichtlich der territorial- und lokalgeschichtlichen Neuerscheinungen Beschränkungen auferlegen und eine Auswahl treffen mußte, so ist die Ztschr. f. KG., soll anders die Bibliographie nicht geradezu ihren Rahmen sprengen, erst recht auf Entlastung angewiesen. Diese Entlastung ist möglich, wenn die territorialgeschichtlichen Organe fortan alle ohne Ausnahme ihrer territorialen Bibliographie dieselbe Pflege widmen, wie es schon stets unter den kirchenhistorischen Zeitschriften etwa das Jahrbuch für Geschichte des Protestantismus in Österreich, die Theologischen Arbeiten aus dem Rheinischen Predigerverein oder die Posenschen Jahrbücher getan haben; von allgemein historischen Territorialzeitschriften in vorbildlicher Weise z. B. die Ztschr. f. Geschichte des Oberrheins (Baden, Elsaß), das Archiv für hessische Gesch. u. Altertumskunde und die Ztschr. für hess. Gesch. u. Landeskunde, das Neue Archiv für Sächsische Geschichte,

1) Vgl. außer dem über Kirchenkunde-Literatur Gesagten etwa noch A. Niemann, Die Bedeutung der kirchlichen Ortsgeschichte zur Weckung und Vertiefung des kirchlichen Sinnes (Kirchliche Wochenschrift, Berlin, Jg. 2, Nr. 31—33; auch separat 1902); Gg. Arndt, Wert der lokalen KG. für den Pfarrer (Ztschr. für KG. in d. Prov. Sachs. 1, 1904, S. 25 ff.).



die Ztschr. des Vereins für Geschichte Schlesiens, die Zeitschr. des Vereins für Thüringische Gesch. und Altertumskunde, die Württembergischen Vierteljahrshefte f. Landesgeschichte. Es genügen also nicht die meist üblichen Besprechungen von einigen wichtigeren Neuerscheinungen, auch keine bloße territoriale Zeitschriftenschau, wie sie etwa in der Zeitschrift f. KG. in der Provinz Sachsen geboten wird; sondern es muß eine ausführliche Bibliographie sein nach Art der in den genannten Blättern. Das wäre eine wertvolle Bereicherung der Jahrbücher der Territorialvereine, zugleich eine Vorarbeit für die überall doch auch einmal nach dem Muster von Rheinland, Schleswig-Holstein, Provinz Sachsen in Angriff zu nehmende territorial-kirchengeschichtliche Gesamtbibliographie, und das wäre eine wesentliche Ergänzung dessen, was die allgemeine „Zeitschrift für KG." zu leisten vermag. Sie wird es wie die hinter ihr stehende „Gesellschaft für KG." mit Freuden begrüßen, wenn die notwendige Arbeitsteilung auf diesem wie auf den oben genannten anderen Gebieten den Anstoß zu einer Arbeitsgemeinschaft der verschiedenen Organisationen und ihrer Organe geben würde. Hoffentlich bleibt dieser erste Aufruf dazu nicht ohne Erfolg!

Einzelberichte

1. **Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich.** In den Jahrzehnten der „Duldung" (1781—1848) besaß die evangelische Kirche Österreichs kein Blatt für ihr Wohl und Wehe, geschweige für ihre Geschichte. Um die unselige Konkordatszeit begannen Victor Hornyanskys „Protestantische Jahrbücher" (Pest 1854) und Bernhard Czerwenkas, des späteren Geschichtschreibers der evangelischen Kirche in Böhmen (1870), „Evangelischer Glaubensbote" (Villach 1855); sie brachten wohl geschichtliche Aufsätze, wollten jedoch wesentlich der Erbauung dienen. Das seit 1868 in Brünn herausgegebene evangelische Volks- und Gemeindeblatt „Halte, was du hast" stellte die vaterländische Kirchengeschichte in den Vorgrund, doch wieder mit dem Hauptton auf dem Erbaulichen und Volkstümlichen. In dem Gefühl dieses Unzulänglichen regte es 1875 den Gedanken an, das Jubelfest des Toleranzpatentes (1881) auch durch eine geistige Schöpfung fruchtbringend zu machen. Nach erneutem Drängen griff Oberkirchenrat Pfarrer Dr. Witz in Wien den Gedanken auf und brachte es im Januar 1879 in Verbindung mit dem Reichsratsabgeordneten, Senior

und Pfarrer Dr. Theodor Haase in Teschen und dem Senior und Pfarrer Dr. Trautenberger in Brünn zur Gründung der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich. Die Satzungen wurden vom Ministerium genehmigt (9. August). Als Zweck bezeichnen sie die Erforschung, Sammlung, Erhaltung, Veröffentlichung und Bearbeitung der auf den Protestantismus in Österreich bezüglichen Denkmale, Schriftstücke, Druck-, Bildwerke, Nachrichten usw. Die regelmäßigen Veröffentlichungen werden im „Jahrbuch" niedergelegt.

Der erste Vorsitzende und Herausgeber war der Professor der Kirchengeschichte an der Wiener evangelisch-theologischen Fakultät Regier.-Rat Dr. K. von Otto, der bekannte Herausgeber des Corpus apologetarum. Nach dessen Rücktritt vom Lehramt (1889) übernahm bald der Unterzeichnete als dessen Nachfolger die Schriftleitung und suchte das „Jahrbuch" stetig zu vervollkommnen durch strengere Wissenschaftlichkeit der Abhandlungen, Ausscheidung des Erbaulichen, Vermehrung des Umfanges und namentlich durch Erweiterung der Bücherkunde, so daß je länger je mehr jedes Jahr eine Übersicht über sämtliche einschlägigen Veröffentlichungen erschien, mit kritischem Eingehen auf den Inhalt, wodurch insbesondere das immer mehr wachsende slawische Schrifttum weiteren Kreisen zugänglich gemacht wurde.

Die Richtlinien für die weitere Forschung entwickelte der Unterzeichnete, der 1902 seine die bisherigen Forschungen zusammenfassende „Geschichte des Protestantismus in Österreich" geschrieben hatte, auf dem internationalen Historiker-Kongreß zu Berlin 1908 [1]. Seit dem Tode von Dr. Witz (1918) ist der Genannte Vorsitzender der Gesellschaft; ihr Vorstand besteht aus 12 Mitgliedern. Bisher sind 38 Jahrgänge erschienen (Wien, Verlag der Manzschen Verlags- und Universitätsbuchhandlung, Julius Klinkhardt & Co.); der letzte 38. im Jahre 1917; der Krieg unterbrach ferneren Druck; doch soll der Doppeljahrgang 39. und 40. tunlichst bald erscheinen. Die Entwicklung der Gesellschaft entsprach nicht ganz den ersten Hoffnungen; auch der Versuch mit Vorträgen reizte nicht zur Fortsetzung. Die Teilnahme der Protestanten innerhalb, geschweige außerhalb Österreichs läßt viel zu wünschen übrig. Die Auflage beträgt nur 500 Stück; ein nennenswertes Vermögen ist nicht vorhanden; Zuschüsse seitens der Regierungen, mit denen die meisten wissenschaftlichen Zeitschriften Österreichs gesegnet sind oder waren, wurden aus naheliegenden Gründen nicht angesucht. Die Bücherei der „Gesellschaft" befindet sich in den Räumen der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien, steht den Mitgliedern offen, kann sich aber über lästigen Besuch nicht beklagen. Trotz der Zertrümmerung des Habsburgerreiches soll das „Jahrbuch" in ber bisherigen Weise weiter erscheinen. Vielleicht führt der Anschluß Deutsch-Österreichs an den Deutschen Volksstaat die Leidensgenossen auch in diesem Punkte näher zusammen.

Georg Loesche in Königsee (Bayern).

2. Württemberg. Die „Blätter für württembergische Kirchengeschichte" erschienen ursprünglich als monatliches Beiblatt des Ev. Kirchen- und Schulblatts für Württemberg in den Jahren 1886 bis 1895, herausgegeben bis 1892 von Otto Hermann, dann von Wilhelm Stahlecker. Diese alte Folge ist im Buchhandel vergriffen und in den Pfarr-

1) Monumenta Austriae evangelica. Tübingen, Mohr, 1909.



Registraturen mit dem Kirchenblatt meistens verschwunden. Neuerdings besteht die Absicht, die wertvollen grundlegenden Arbeiten dieser alten Jahrgänge, sachlich bzw. historisch geordnet, nach einem von Pf. D. Bossert ausgearbeiteten Plan, mit Korrekturen und Nachträgen neu herauszugeben. Mittel für diesen Neudruck sind z. T. schon gesammelt und eine Subskription eröffnet.

2 Jahre lang ganz eingestellt, lebten 1897 die Blätter in „Neuer Folge“ wieder auf und stehen heute im 23. Jahrgang (Verlag Chr. Scheufele, Stuttgart). 20 Jahre lang lag die Schriftleitung in den Händen von Friedrich Keidel, Stadtpfarrer in Degerloch, bis sie 1917 an den Unterzeichneten überging. Der Wechsel in der Schriftleitung brachte auch eine Erweiterung der Aufgaben. Mit dem Herausgeber zeichnen seither eine Reihe ständiger Mitarbeiter, darunter namhafte Vertreter württembergischer Kirchengeschichtsforschung, Pfarrer D. Dr. G. Bossert, Prälat D. Kolb, Stadtpfarrer Keidel, Prof. D. Karl Müller; Pfarrer G. Bossert jr. und Pfarrer Hofmann, von denen die beiden erstgenannten schon seit vielen Jahren weitaus am meisten den Blättern gedient haben mit zahlreichen größeren und kleineren Beiträgen. Eine Erweiterung des früheren Schemas bedeutete es, daß an Stelle einzelner, in ihrer Ausführlichkeit z. T. sehr wertvoller Hinweise auf die Literatur mit dem Jahre 1917 eine ständige bibliographische Abteilung trat, die in meist kurzen inhaltlichen und kritischen Besprechungen eine möglichst erschöpfende Übersicht über Neuerscheinungen des Gebietes, auch auf katholischer Seite zu geben sucht. Durch diese Aufgabe soll die Forschung ebenso unterstützt werden wie durch das eben fertige Orts- und Personenregister für die 20 ersten Jahrgänge der N. F. (bis 1916); seit 1917 ist jedem Jahrgang ein solches Register beigegeben worden. Ganz neu aufgenommen wurde in den Kreis der Aufgaben die kirchliche Kunstgeschichte Württembergs, für die ein besonderes Organ wohl auf katholischer, aber nicht auf evangelischer Seite vorhanden ist; im nächsterscheinenden Heft wird die Kunstgeschichte erstmals mit einem selbständigen illustrierten Aufsatz vertreten sein, den der Landeskonservator Prof. Dr. Gradmann bietet über den ältesten noch im gottesdienstlichen Gebrauch stehenden Kirchenbau des Landes, die Stiftskirche in Sindelfingen.

Um endlich den Blättern einen festern Rückhalt zu geben, ist in Vorbereitung die Gründung eines kirchengeschichtlichen Vereins, der einen weiteren Ausbau der „Blätter“ ermöglichen, vor allem den oben genannten Neudruck der alten Folge in die Hand nehmen und Anregung zur Bearbeitung noch unerforschter Fragen (wie der Reformationsgeschichte Reutlingens und anderer wichtiger Reformationsstädte, Untersuchungen über die Confessio Wirtembergica, über Entstehung des Stundenwesens u. drgl. m.) geben, weiterhin aber durch eine jährliche Mitgliederversammlung mit Vortrag, event. einen Kurs für Urkundenlesen und womöglich Bereitstellung von Mitteln für besondere Arbeiten sich betätigen soll. Das Werk, das Bossert, Kolb, Keidel und der † Julius Hartmann 1893 in der trefflichen (Calwer) Württembergischen Kirchengeschichte (756 Seiten) als der besten und einzigen wissenschaftlichen Gesamtdarstellung des Gebietes begonnen haben, möchten so Blätter und Verein an ihrem Teil fortsetzen, obwohl es neben ihnen nicht an Organen und Organisationen fehlt, die auch der württembergischen Kirche Interesse zuwenden.

Wertvolle Beiträge zur württemberg. Kirchen-Geschichte enthalten besonders noch die Publikationen der Kommission für Landesgeschichte: die

Vierteljahrshefte, die württembergischen Geschichtsquellen (Urkundenbücher der Reichsstädte Eßlingen, Hall, Heilbronn, Rottweil, Ulm usw.), der von Viktor Ernst herausgegebene Briefwechsel Herzog Christophs (bis jetzt 4 Bände); in Vorbereitung sind u. a. eine Edition der altwürttembergischen Visitationsakten aus der Zeit Herzog Ulrichs. Auch die Jahrbücher für Statistik und Landeskunde sind mit manchem Aufsatz, vor allem Bosserts, zu nennen. An gesonderten größeren Arbeiten erschienen in den letzten Jahren 2 bedeutsame Bücher von Kolb „Die Geschichte des Gottesdienstes in der evangelischen Kirche Württembergs" (1913) und „Die Bibel in der evangelischen Kirche Altwürttembergs" (1917) und neuestens Wurster's Kirchenkunde: „Das kirchliche Leben der evangelischen Landeskirche Württembergs" mit vielen historischen Beiträgen. So herrscht ein reges Leben, das gewiß geeigneten Boden für einen eigenen kirchenhistorischen Verein bildet, und das durch diesen sicher noch lebendiger gestaltet werden kann.

Stadtpfarrer Dr. Julius Rauscher in Tuttlingen.

3. Die landeskirchengeschichtliche Arbeit in Bayern.

Die Kirchengeschichte Bayerns bzw. seiner einzelnen Territorien ist seit dem 18. Jahrhundert in zahlreichen Arbeiten gepflegt worden. Das territorial- und ortsgeschichtliche Interesse fand dann im 19. Jahrhundert seit der Regierung König Ludwigs I. durch die Gründung von zahlreichen historischen Vereinen mit eigenen historischen Zeitschriften seinen Ausdruck. Die hier veröffentlichten Arbeiten kamen auch der kirchengeschichtlichen Forschung zugute. Auf Seiten des Protestantismus kam es zuerst im Verfolg einer von Albert Hauck im Jahre 1883 gegebenen Anregung zu einem Sammelpunkt für die bayerische Kirchengeschichte in den „Blättern für bayerische Kirchengeschichte", die von Pfarrer Volkmar Wirth in den Jahren 1888—1890 herausgegeben wurden, aber nicht über den 3. Jahrgang hinauskamen. Die Anregung zu einem neuen kirchengeschichtlichen Organ in Bayern gab der junge Dr. H. Westermayer. Dieser veranlaßte die Begründung einer historischen Sektion des bayerischen Pfarrervereins, die von 1893 bis 1904 bestand. Der Professor der Kirchengeschichte in Erlangen D. Theodor Kolde begann daraufhin 1894 die Herausgabe der „Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte", deren Redaktion 1914 mit dem 21. Band auf den Unterzeichneten als Koldes Nachfolger in der Professur für Kirchengeschichte überging; ihm zur Seite traten eine Reihe von mitwirkenden Gelehrten: Prof. der Geschichte in Erlangen Dr. Beckmann, Prof. D. Dr. Bürckstümmer und Prof. D. Dr. Preuß in Erlangen, Prof. Dr. Roth in München, Prof. Dr. Theobald in Nürnberg, Pf. D. Dr. Schornbaum in Alfeld, Pf. Gümbel, später Pf. D. Risch in Landau (Pfalz). Die „Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte" stehen gegenwärtig im 25. Jahrgang. (Verlag Fr. Junge, Erlangen. Preis 4 Mk.). Ein eigentlicher Verein für bayerische Kirchengeschichte besteht nicht. Doch ist im Jahre 1917 wiederum eine „kirchengeschichtliche Abteilung des Pfarrervereins" begründet worden, welche unter der Leitung der Pf. Lic. Clauß, Prof. Dr. Theobald, Prof. D. Dr. Bürckstümmer, Prof. D. Dr. Schornbaum steht und den Zweck der Beratung und Förderung landeskirchengeschichtlicher Arbeiten hat. Finanziell werden die „Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte" unterstützt durch regelmäßige Zuschüsse des bayerischen protestantischen Oberkonsistoriums, des bayerischen Pfarrervereins, der Kapitelskassen von ca.

40 Dekanaten und einzelner Personen, auch durch einen einmaligen Zuschuß des bayerischen Kultusministeriums. Neben den „Beiträgen" gibt der Unterzeichnete seit 1917 noch eine Reihe von größeren, selbständig erscheinenden Schriften zur bayerischen Kirchengeschichte unter dem Titel „Quellen und Forschungen zur bayerischen Kirchengeschichte" heraus (Leipzig, Verlag Deichert); davon sind bisher 3 Bände (I von Jordan; II von Clauß; III von Schoeffel) erschienen. So verteilt sich die gegenwärtige Arbeit so, daß die „Beiträge" kleinere Aufsätze und eine Bibliographie möglichst der ganzen landesgeschichtlichen Literatur Bayerns bieten; das letztere ist nötig, da es sonst keine ganz Bayern zusammenfassende wissenschaftlich-historische Zeitschrift gibt; die „Quellen und Forschungen" aber bringen größere Bücher zum Druck. Es ist die Absicht, diese Arbeit in dieser Form fortzusetzen und allmählich stärker noch als bisher auszudehnen auf das Mittelalter und auf das 18.—19. Jahrhundert.

Aber ob es geraten sein wird, nunmehr an eine „Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern" zu gehen, erscheint noch fraglich. E. F. H. Medicus hat im Jahre 1863 eine „Geschichte der evangelischen Kirche im Königreich Bayern" geschrieben, aber ohne genügenden Rückgang auf die primären, insbesondere archivalischen Quellen. Seitdem ist sehr viel archivalisch gearbeitet worden; doch bietet die Tatsache, daß Bayern aus den verschiedensten Territorien erst im 19. Jahrhundert zusammengewachsen ist, Schwierigkeiten. Immerhin ist der Wunsch laut geworden, man möge nun einmal auf Grund der reichen Vorarbeiten den Stand unserer Kenntnis der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern zusammenfassen, nachdem vor einigen Jahren der Bayreuther Konsistorialrat Hermann Beck inmitten der von Paul Drews begründeten Sammlung „Evangelische Kirchenkunde" trotz der dafür ebenso großen Schwierigkeiten es gewagt hat, „Das kirchliche Leben der evg.-luth. Kirche in Bayern" zusammenfassend darzustellen (1909). Es ist zu erwarten, daß der Plan einer zusammenfassenden bayerischen Kirchengeschichte in einiger Zeit zur Ausführung kommt, zumal das kirchenhistorische Interesse in Bayern ein vielseitiges und ausgebreitetes ist und manche Vorarbeiten vorhanden sind. Im allgemeinen aber bleibt das Ziel nicht die Zusammenfassung des vorhandenen geschichtlichen Stoffes, sondern seine Vermehrung in erster Linie durch archivalische Arbeit, da diese unseres Erachtens den Mittelpunkt landesgeschichtlicher Forschung bilden muß. Die reichen kirchengeschichtlichen Archivschätze Bayerns weiter zu heben ist das Hauptziel der Arbeit. Die um die „Beiträge" und die „Quellen und Forschungen" sich sammelnde, wesentlich von der evangelischen Geistlichkeit und der theologischen Fakultät in Erlangen getragene Arbeit findet ihre Ergänzung in den Arbeiten der etwa 40 historischen Vereine Bayerns, in einigen Veröffentlichungen der bayerischen Akademie und in der unter der Leitung von Prof. Dr. Chroust in Würzburg stehenden, fleißig arbeitenden „Gesellschaft für fränkische Geschichte" (Weiteres über die landeskirchengeschichtliche Forschung in Bayern vgl. bei H. Jordan, Theodor Kolde, ein deutscher Kirchenhistoriker, Leipzig 1914, S. 119—132).

Voraussichtlich findet bald eine „Tagung für bayerische Kirchengeschichte" vielleicht im zeitlichen Anschluß an andere wissenschaftliche Tagungen der bayerischen Geistlichkeit statt. Diese Taguug denkt man regelmäßig zu wiederholen. Hermann Jordan in Erlangen.

4. Die Rheinische Kirchengeschichtsforschung. Über die Literatur zur Rheinischen Kirchengeschichte bis zum Jahre 1910 und damit über die bis dahin geleistete Arbeit auf diesem Gebiet unterrichtet des Unterzeichneten „Quellenkunde zur rheinischen evangelischen Kirchengeschichte. Im Auftrag der Rheinischen Provinzialsynode angefertigt". (Neuwied 1910, Louis Heuser. 184 S.). Da seitdem mancherlei Neues und Wertvolles erschienen ist, wäre diesem Buch eine Neuauflage zu wünschen.

Die Rheinische Kirchengeschichtsschreibung litt und leidet noch daran, daß kein eigener Verein für diese Bestrebungen besteht. Einige andere Vereine, z. B. der „Rheinische Wissenschaftliche Prediger-Verein" und der „Bergische Geschichtsverein", lassen sich zwar die Förderung der Rheinischen Kirchengeschichtsschreibung dadurch angelegen sein, daß sie Arbeiten aus diesem Gebiet in ihre Zeitschriften aufnehmen; in den „Theologischen Arbeiten aus dem Rheinischen Wissenschaftlichen Predigerverein" erscheint auch regelmäßig eine umfassende Bibliographie der Neuerscheinungen des vorhergehenden Jahres, beginnend mit den Schriften zur Geschichte der evangelischen Kirche des Rheinlandes. Aber es bleibt doch eine Lücke.

Von zwei Seiten aus hat man versucht, hier Wandel zu schaffen und die bisher einzeln Arbeitenden zu gemeinsamer Tätigkeit zusammenzuschließen: Erstens begannen im Jahre 1907 die „Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte" zu erscheinen. Diese Zeitschrift, ein Privatunternehmen des Berichterstatters, in dessen Selbstverlag erscheinend (jährl. 7,50 M.), hat sich bislang als die einzige ausschließlich die Erforschung der Rheinischen Kirchengeschichte zur Aufgabe gemacht. Im Verein mit fast dreißig Mitarbeitern (zumeist rheinischen Pfarrern) hat der Herausgeber manchen Baustein beitragen dürfen. Dank der finanziellen Unterstützung vonseiten der Rheinischen Provinzialsynode hat sich die Zeitschrift bis heute, auch durch den Krieg hindurch, halten können. Die Zahl ihrer Bezieher beträgt rund 260. Daneben bedeutete es für die Organisierung der territorialgeschichtlichen Arbeit einen nicht unwesentlichen Fortschritt, als der langgehegte Plan, ein Rheinisches kirchliches Urkundenbuch zu besitzen, zur Ausführung gelangte. Es erschien zunächst 1909 das „Synodalbuch. Die Akten der Synoden und Quartierkonsistorien in Jülich, Cleve und Berg 1570—1610" (Neuwied). Herausgeber ist der durch mancherlei Arbeiten zur Rheinischen Kirchengeschichte bekannte Professor D. Eduard Simons (früher in Bonn, jetzt in Marburg); mit ihm arbeiteten an diesem Werk eine Reihe bewährter Kenner auf diesem Gebiet, die auch sämtlich Mitarbeiter an der obengenannten Zeitschrift sind. Als zweiter Band dieses „Urkundenbuchs zur Rheinischen Kirchengeschichte" ist in Aussicht genommen das „Generalsynodalbuch", von dem einzelne Teile schon druckfertig vorliegen.

Während die Provinzialsynode schon seit langem der territorialgeschichtlichen Forschung ihr Interesse zuwendet, hat vor einigen Jahren auch die Universität Bonn und die dortige Bibliothek beschlossen, mehr als bisher der Provinzialkirchengeschichte ihre Aufmerksamkeit zu schenken. Aus Anlaß der Hundertjahrfeier der Universität im Jahre 1918 wurde die Bildung einer Jubelstiftung für die dort evangelische Theologie Studierenden angeregt. Die Sammlung hat bisher die Summe von 200000 M. erreicht und wird fortgesetzt. Unter den Zielen dieser Jubelstiftung ist in erster Linie in Aussicht genommen die Ausweitung der theologischen Wissenschaften und des Studiums durch Errichtung und Ausbau von Instituten für Rheinische Kirchengeschichte und soziale Studien.

Ein wesentlicher Vorzug der rheinischen Provinzialkirche ist es übrigens, daß sie in Coblenz ein eigenes bereits 1854 begründetes und damals von Max Goebel, dem Geschichtsschreiber des „Christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evang. Kirche", geordnetes Provinzial-Kirchenarchiv besitzt [1], das für jeden Pfarrer und Ältesten der rheinischen Kirche ohne weiteres, für jeden anderen Evangelischen auf Grund einer Empfehlung des zuständigen Superintendenten zugänglich ist, aber auch anderen Forschern möglichst geöffnet werden soll. Letzteres ist leider nicht stets geschehen (vgl. Theol. Arb. usw., NF. 14, S. 110f.). Die reichen Aktenbestände des Archivs sind in der Eingangs genannten „Quellenkunde" S. 156—177 gebucht.

Pf. W. Rotscheidt in Essen-West.

5. Verein für die Evang. Kirchengeschichte Westfalens.

Der Verein ist aus Anregungen auf der Provinzialsynode und in Anlehnung an die kirchliche Konferenz der Grafschaft Mark entstanden. Gründungstag: 27. September 1897. Zunächst erstreckte er sich nur auf die Grafschaft Mark, aber seit 1902 auf ganz Westfalen. Den Vorsitz hatte zuerst der Gymnasialdirektor Dr. Goebel, Soest; seit 1907 hat ihn der Unterzeichnete, der 1909 in seiner „Märkischen KG." eine Zusammenfassung der bisherigen Forschung gegeben hat und im „Jahrbuch des Vereins für die Evg. KG. Westfalens" die verschiedenen Zweige der Forschung zu fördern bestrebt ist; auch der Kunstgeschichte soll fortan mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Das Jahrbuch erscheint im Verlage von Bertelsmann-Gütersloh; 1919 erschien sein 21. Jahrgang. Es geht den Vereinsmitgliedern, deren Jahresbeitrag 3 Mk. beträgt, unentgeltlich zu und hat über deren Kreis hinaus noch eine, wenn auch wohl nur geringe Verbreitung. Zu den Mitteln, durch die der Verein zu wirken sucht, gehören außer dem Jahrbuch die Jahresversammlungen, die in verschiedenen Teilen des Landes gehalten, zumal in den ersten Jahren von großer Bedeutung waren. Die Wirksamkeit der „Vertrauensmänner" in den einzelnen Synoden macht sich wenig bemerklich; Richtlinien für sie wurden im Jahrbuch 1902 abgedruckt. Eine große Förderung des Vereins bedeutete dagegen die Gründung der theol. Fakultät an der westfäl. Wilhelms-Universität zu Münster, deren kirchenhistorischer Ordinarius G. Grützmacher ihm freundliche Hilfe mit Rat und Tat widmete, und an der dem Unterzeichneten sofort ein Lehrauftrag für Territorial-KG. erteilt wurde. In Verbindung mit der Universität gelang vor allem die Gründung einer kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft, die arbeitsfreudige Vereinsmitglieder jährlich im Oktober nach Münster versammelt, um sie in kirchengeschichtliche Arbeit durch Vorträge der Fachvertreter der Universität, durch Besprechung eingesandter Arbeiten u. a. einzuführen. Sie hat bisher zweimal — 1915 und 1916 — getagt. Einige ihrer Arbeiten sind im Jahrbuch veröffentlicht. Sie wird hoffentlich im Herbst 1919 ihre Arbeit neu aufnehmen können.

Die Kriegszeit lastete schwer auf dem Verein. Die Mitgliederzahl sank. Es erwies sich als notwendig, neben wissenschaftlich wertvollen Aufsätzen auch solche aufzunehmen, die einen mehr volkstümlichen Charakter tragen. Hoffentlich erlaubt die kommende Friedenszeit die volle Aufnahme der alten

---

[1]) Vgl. K. Harraeus, Das Provinzial-Kirchenarchiv (Monatsh. f. Rhein. KG. 6, 1912, S. 97—109.).

Arbeit. Die finanzielle Lage des Vereins ist, obgleich er keinerlei Zuschüsse außer den Mitgliederbeiträgen erhält, nicht ungünstig. Der Büchereibestand soll mit dem Provinzialkirchenarchiv in Soest, das auf Anregung des Vereins von der Synode begründet ist, verbunden werden. Bei dem Interesse, das man in Westfalen seit Alters kirchengeschichtlichen Forschungen entgegenbringt, und bei der gütigen Hülfsbereitschaft der jetzt, wie es scheint, fröhlich erstarkenden theol. Fakultät in Münster glaubt der Verein hoffnungsfreudig in die Zukunft blicken zu dürfen. Seine Bemühungen werden in erster Linie den noch ungehobenen Schätzen vieler gemeindlicher und synodaler Archive gelten. Hugo Rothert in Münster i. W.

6. **Der Verein für Brandenburgische Kirchengeschichte** geht auf das Jahr 1902 zurück, wo er am 25. September unter dem Vorsitz des Oberhofpredigers D. Dryander begründet worden ist, um der brandenburgischen KG., die bis dahin von den großen und kleinen Geschichtsvereinen unserer Provinz, den historischen Vereinen von Berlin, Potsdam, Brandenburg a. H., sowie dem Verein für Geschichte der Neumark, dem Altmärkischen Geschichtsverein, der Brandenburgia u. a. nebenher gepflegt worden war, eine ausschließliche Pflegstätte zu schaffen. An seiner Wiege standen Territorial- und Lokalhistoriker wie Sup. Niemann, Kyritz, dessen Schrift über „Die Bedeutung der kirchlichen Ortsgeschichte" (1902) schon oben S. 153_1 genannt war, der Brandenburger Stadtarchivar Prof. Tschirch, unter dessen Leitung der Historische Verein von Brandenburg a. H. seit 1894 einen so erkennbaren Aufschwung genommen hatte, Pf. Parisius, der Mitherausgeber der Altmärkischen Visitationsakten, Prof. Paul Schwartz, der sich vor allem auch durch seine Studien über „Die Kirchenbücher der Mark Br." verdient gemacht hat, Fritz Curschmann, der Geschichtsschreiber der Diözese Brandenburg, der Württemberger Gustav Bossert, der gleich im 1. Band des Vereinsjahrbuchs den jungen Verein auf die wichtige Aufgabe der Patrozinienforschung zu stoßen suchte [1], Wilh. Stolze, von seinen auf die Hohenzollern des 17. und 18. Jahrhunderts bezüglichen Studien bekannt, vor allem aber Nikolaus Müller, der Reformationshistoriker, der 1904 im Auftrag des Vereins ein erstes „Jahrbuch für brandenburgische KG." herausgab und diesem Vereinsorgan in steigendem Maße den Stempel seines Geistes aufprägte. Seine Abhandlungen, darunter die ausführliche Geschichte des alten Berliner Doms, in Band 2—3, 1905—1906, nehmen in den unter ihm erschienenen 8 ersten Bänden des Jahrbuchs den größten Raum ein, und es überwiegen die dem Mittelalter und der Reformationszeit gewidmeten Beiträge, obwohl Müller selber im Vorwort zum 1. Band bei Entwicklung des Programms für das Jahrbuch mit Recht darauf hinwies, daß unsere märkische Entwicklung in jenen älteren Jahrhunderten mit der reicheren Entwicklung anderer deutscher Kirchengebiete nicht zu wetteifern vermag, daß sie vielmehr erst in den letzten Jahrhunderten, und da vor allem als das Kernland des Hohenzollernstaates, ein allgemeineres Interesse zu beanspruchen hat. Immerhin war in den älteren Jahrhunderten noch Raum genug für Neues erschließende Quellenstudien, und dieses Bedürfnis ist auch nach Nik. Müllers frühem Tod († 1912) im Auge behalten worden, als Kawerau und der Unterzeichnete an seiner Stelle die Herausgabe übernahmen und von Band 9 ab, dem allgemein

1) Siehe oben S. 150, A. 4.

wahrnehmbaren Zug in der kglichen Forschung und der Beschaffenheit der Quellen für die märkische KG. entsprechend, in steigendem Maße der Geschichte des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts ihre Aufmerksamkeit zuwandten. Insbesondere ist dabei durch Walther Wendland und Karl Aner die Kenntnis des Aufklärungszeitalters und der unmittelbar anschließenden Periode auf brandenburgischem Boden gefördert worden. Man darf dem Jahrbuch, das demnächst im 17. Jahrgang erscheint, nachsagen, daß es doch trotz aller Lücken für alle Perioden der Geschichte wichtige Bausteine zusammengetragen und neben den „Märkischen Forschungen" und ihrer Fortsetzung in den „Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte" und den kleineren oben genannten profangeschichtlichen Vereinsschriften wichtige Vorarbeit geleistet hat für eine Gesamtdarstellung der brandenburgischen KG., die uns leider noch fehlt; der Unterzeichnete hat vor einigen Jahren im 4. Band seiner „Religion in Geschichte und Gegenwart" S. 1788—1804 wenigstens einen knappen Geschichtsabriß zu geben versucht.

Neben dem „Jahrbuch" hat unser Verein bisher andere Arbeiten nicht pflegen können, obwohl ihm z. B. schon im 1. Band seines Jahrbuchs durch Gg. Vorberg die märkische Presbyterologie als „Eine Aufgabe für die KG. im kleineren Kreise" vor Augen gestellt und neben dieser wichtigen, erst kürzlich wirklich in Angriff genommenen Aufgabe auch die Veröffentlichung der Visitationsrezesse u. dgl. öfters besprochen worden ist. Das bleiben Aufgaben für die Zukunft. Leopold Zscharnack.

7. **Der Verein für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen** ist am 5. Oktober 1903 in Halle gegründet worden, nachdem die Provinzialsynode schon ein Jahrzehnt zuvor über den Antrag zu verhandeln gehabt hatte, es möge eine kirchliche Kommission für die Provinz eingesetzt werden, die u. a. auch ein Organ für Veröffentlichung territorialgeschichtlicher Arbeiten ins Leben rufen sollte (über die Gründung des Vereins vgl. die Darstellung im 1. Band der Zeitschrift des Vereins, S. 3ff; ebenda S. 7ff die Satzungen und die Geschäftsordnung, neue Satzungen Band 14, S. 82ff., neue Geschäftsordnung Band 16, S. 39ff.). Der Verein zählt jetzt ungefähr 500 Mitglieder. Sein Bestreben ist, alle Freunde kirchengeschichtlicher Studien in den einzelnen Landesteilen, aus denen die Provinz zusammengesetzt ist, miteinander zum Zwecke gemeinsamer Arbeit bekannt zu machen, zu vereinigen und ihnen Unterstützungen durch Nachweisung von Literatur und urkundlichem Material zu gewähren. Zu diesem Zwecke hält er etwa alle drei Jahre eine Hauptversammlung in einer der Städte der Provinz, hat auch eine Provinzialkirchenbibliotek (im Magdeburger Staatsarchiv) gegründet und das weitausschauende Werk einer Bibliographie der Kirchengeschichte der Provinz Sachsen in die Hand genommen[1] und gibt seit 1904 die „Zeitschrift des V. für KG in der Prov. Sachsen" heraus, die jetzt im 16. Jahrgang erscheint (im Kommissionsverlag der Evg. Buchhandlung E. Holtermann, Magdeburg; Schriftleiter ist Pf. D. Radlach, Gatersleben). Jährlich werden 2 Hefte gedruckt; nur in den Jahren 1916 und 1918 hat die Vereinsleitung sich auf die Herausgabe nur eines Heftes beschränken müssen. Auch sind in den letzten Jahren für einen weiteren Leserkreis einige „Volksschriften des Vereins für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen" erschienen. Zu den

1) Über den Plan vgl. Ztschr. f. KG. d. Prov. Sachsen 1913, S. 120—128.

größeren in Vorbereitung befindlichen Arbeiten gehört außer der schon erwähnten Bibliographie die Herausgabe einer Pfarrmatrikel der Provinz von 1815 bis 1900 mit biographischen und bibliographischen Nachweisen, woran Konsistorialsekretär Machholz seit längerem arbeitet, und wofür dem Verein vor einigen Jahren auch eine größere Geldspende zur Verfügung gestellt worden ist, die jene Veröffentlichung sichert.

Der Jahresbeitrag der Mitglieder beträgt 3 M. Dafür erhalten sie die Zeitschrift und die Volksschriften des Vereins unentgeltlich geliefert. Schatzmeister des Vereins ist z. Z. Professor D. Loofs in Halle; den Vorsitz hat der Unterzeichnete. Pf. D. K. Pallas in Zwochau.

8. **Der Verein für Brüdergeschichte** ist aus einer Anregung gelegentiich der 150jährigen Jubelfeier des theologischen Seminars der Brüderunität in Gnadenfeld Ende Mai 1904 hervorgegangen. Im Jahre 1906 eröffnete er seine Tätigkeit und gab im Jahre 1907 den ersten Jahrgang der „Zeitschrift für Brüdergeschichte" heraus.

Der Verein hat gegenwärtig etwa 40 Gründer und [illegible]0 Teilnehmer rstere einmalig M. 150.—, letztere Jahresbeitrag von mindestens M. 5.—) Die Generalversammlungen finden bei Gelegenheit von Synoden der Brüderunität in Herrnhut statt. Der Vorstand besteht seit der Gründung unverändert aus D. Jos. Th. Müller, Vorsitzendem, Lic. Gerhard Reichel und Dr. W. E. Schmidt, Schriftführer und Schatzmeister. Der Verein ist im Vereinsregister eingetragen.

Der Verein will die wissenschaftliche Forschung über die Geschichte der alten und erneuerten Brüderunität und damit zusammenhängende Forschungsgebiete fördern. Er gibt zu diesem Zweck die Zeitschrift für Brüdergeschichte heraus (Herrnhut, Kommissionsverlag: Unitätsbuchhandlung Gnadau), Preis M. 6.—, für Vereinsmitglieder kostenlos. Im Frieden zwei stärkere Hefte jährlich, im Kriege nur ein Heft; die Zeitschrift steht jetzt im 13. Jahrgang und hat neben der Zinzendorfforschung und der Erforschung der Herrnhuter Geschichte auch der älteren Brüdergeschichte ihre Spalten geöffnet und außer Aufsätzen erstmalig auch zahllose Materialien zum Ausdruck gebracht. Vor allem ist dabei das Herrnhuter Brüderarchiv ausgebeutet worden, das auch hinfort noch manchen Bogen füllen wird.

Ursprünglich war die Herausgabe der in Herrnhut befindlichen Acta Unitatis Fratrum, der Hauptquelle für die Geschichte der Böhmischen Brüder, in der Übersetzung von D. J. Müller beabsichtigt (vgl. die Inhaltsangabe in der Zeitschrift für BrG). Doch ging dieser Plan zur Zeit über die Kräfte des Vereins. Außer der Zeitschrift hat der Verein veröffentlicht an Schriften: Uttendörfer-Schmidt: Die Brüder; Jannasch: Erdmuthe Dorothea von Zinzendorf; W. E. Schmidt: Friedrich Reiser von Jung; J. Müller: Hymnologisches Handbuch zum Brüdergesangbuch. Außerdem die Volksschrift von Glitsch: David Hans. Pf. Dr. W. E. Schmidt in Herrnhut.

9. **Aus der Arbeit der Badischen Pflegerschaft zur Förderung kirchengeschichtlicher Studien** sollen im folgenden die Paragraphen der „Richtlinien und Dienstanweisung für die kirchlichen Pfleger" gegeben werden, die sich auf das kirchliche Registratur- und Archivwesen beziehen:

§ 3. In jedem Pfarramt ist neben der (laufenden) Registratur ein Archiv (abgeschlossene oder alte Registratur) anzulegen.

Es enthält alle noch vorhandenen oder aufzutreibenden, anderen Archiven noch nicht einverleibten auf Kirche, Schule, Pfarramt, Mesneramt usw. bezüglichen Akten und wird fortlaufend erweitert durch die aus der laufenden Registratur ausgeschiedenen und der Aufbewahrung für wert befundenen Akten.

Diese Ausscheidung erfolgt mindestens alle zwölf Jahre im Benehmen mit dem Pfleger.

Im Archiv werden auch die im Besitz der Pfarrei befindlichen handschriftlichen oder gedruckten Bücher, die außer Gebrauch gesetzt sind, besonders auch Kirchen-, Befehls-, Protokoll- und ähnliche Bücher aufbewahrt.

§ 4. Die Achivalien sind nach Jahrhunderten getrennt nach dem Ordnungsplan für die Pfarregistratur zu ordnen, nötigenfalls neu zu faszikulieren und zu signieren, und es ist von ihnen ein den wesentlichen Inhalt erschöpfendes, auch sonstige zweckdienliche Bemerkungen enthaltendes Verzeichnis mit Angabe der Zeit und des Orts der Gegenstände anzulegen (Regesten). Hierbei sind indes die Originalurkunden besonders aufzubewahren, und es ist davon zu den betreffenden Akten ein Vermerk zu machen.

Die Arbeit der Pfleger [deren je einer für jede Diözese nach § 2 von den Pfarrsynoden oder Pfarrkonferenzen zu ernennen ist] verläuft demgemäß in folgenden Abschnitten: 1. Ausscheidung aller entbehrlichen Akten aus der laufenden Registratur; 2. sachliche und zeitliche Ordnung der ausgeschiedenen oder sonstwie gesammelten Akten; 3. Herstellung von Faszikeln und Faszikelaufschriften; 4. Herstellung eines Archivverzeichnisses. In dieses ist in der Reihenfolge der Registraturordnung einzutragen jeder einzelne Aktengegenstand und seine Zeit oder zeitliche Begrenzung; ferner etwa noch: Hauptmomente im Verlauf, beteiligte Personen, Berührungen mit anderen Akten oder Aktengegenständen, literarische Nachweise.

§ 5. Ferner sind alle kirchlichen Denkmäler zu verzeichnen, die sich im Kirchspiel befinden und für die christliche Kunst, Archäologie und Kirchengeschichte von Wert sind. Unter diesen kirchlichen Denkmälern sind Altar, Taufstein, Kanzel, Orgel, Glocken, Tauf- und Abendmahlsgefäße, Grabsteine, Kruzifixe, Inschriften in der Kirche und auf Denkmälern, Bilder, Paramente usw. zu verstehen. Hiebei wird, soweit möglich, die Entstehungszeit der kirchlichen Denkmäler anzugeben sein.

Ebenso sind alle literarischen Denkmäler von kirchengeschichtlicher Bedeutung (Urkunden, Briefe, Tagebücher, Gesang- und Andachtsbücher u. a.), die im Besitz der Pfarrei (vgl. § 3) oder sonst irgendwo im Kirchspiel, aber nicht im Pfarrarchiv vorhanden oder aufbewahrt sind, zu verzeichnen.

§ 6. Diese Verzeichnisse (§§ 4 und 5) sind dreifach zu fertigen und zu den Pfarramtsakten, den Akten des Oberpflegers und denen des Oberkirchenrats zu geben.

Die Veröffentlichung dieser Verzeichnisse durch den Druck wird im Auge behalten.

§ 7. Neben der Inventarisierung der monumentalen und literarischen Denkmäler (§ 5) erstreckt sich die Sorge auch auf ihre Instandsetzung, Erhaltung, Aufbewahrung und — soweit möglich — Erwerbung.

§ 8. Die genannten Aufgaben und Arbeiten besorgt der Pfleger, soweit sie nicht schon durch die Geschäftsordnung vom 1. September 1897 dem

Ortsgeistlichen aufgetragen sind. Dem Pfleger steht dazu der Zugang in die kirchlichen Gebäude — nach vorheriger Benachrichtigung des Geistlichen — offen, und er ist berechtigt, die Geistlichen zur Mitarbeit aufzufordern. Darüber hinaus wird er sich gegebenenfalls mit Orts- und Staatsbehörden und, soviel als möglich und nötig, mit der Badischen Historischen Kommission ins Benehmen setzen.

§ 9. Der Pfleger ist befugt, nach vorausgegangener Verständigung mit dem Dekan auf den amtlichen Zusammenkünften der Geistlichen nach Erledigung der übrigen Tagesordnung die Arbeit der Pflegerschaft zu besprechen und die Punkte im Einzelnen zu bezeichnen, in denen die Mitwirkung der Ortsgeistlichen erwünscht oder erforderlich ist.

§ 10. Die Mitarbeit der Ortsgeistlichen hätte sich im allgemeinen darin zu betätigen, daß sie dem Pfleger bei seiner Arbeit an Ort und Stelle an die Hand gehen, und daß von ihnen alle in Druckschriften zerstreut sich findenden, auf das Kirchspiel und seine Geschichte bezüglichen Notizen oder auch Darstellungen möglichst vollständig gesammelt werden. Höchst wünschenswert ist auch die fortlaufende Führung einer Ortschronik. Diese Aufzeichnungen können mit jenen Sammlungen verbunden werden.

§ 15. Für die Erhaltung des Archivs, seines Bestandes und seiner Ordnung ist das Pfarramt besorgt. Den Nachweis bringt die Kirchenvisitation.

10. **Der Verein für Kurhessische Kirchengeschichte** ist eine Abteilung des hessischen Pfarrervereins, der auch andere Mitglieder beitreten können. Seine Veröffentlichungen erfolgen im Organ des Pfarrervereins, dem „Pastoralblatte" und in Sonderabzügen dieser Aufsätze. Da der Verein erst kurz vor dem Kriege gegründet wurde, konnte er noch keine größere Tätigkeit entfalten. Erschienen ist unter seinem Namen nur erst ein Heft „Rud. Francke: Die kirchlichen Verfassungsstreitigkeiten in Kurhessen und die Renitenz" (Verein für Kurhessische KG. Heft 1. 1914. Kommissionsverlag von Lometsch, Kassel). Die Herausgabe weiterer Hefte mußte wegen Papiermangels unterbleiben, und die weiteren Veröffentlichungen erfolgten daher nur im Pastoralblatte, wo auch weiterhin vor allem Vorarbeit für die von uns geplante Kurhessische Kirchenkunde geleistet werden soll. Wenn die äußeren Lebensverhältnisse sich wieder bessern, wird hoffentlich auch die Passivität, der die Pläne und Arbeiten des Vereins vorläufig begegneten, schwinden, und es werden sich mehr tätige Mitglieder einfinden. Daß es trotz des vor Zeiten geprägten Wortes „Hassia non scribit" genug wissenschaftliche und schriftstellernde Kurhessische Pfarrer gibt, das hat der Unterzeichnete in einem mit jenem Sprichwort überschriebenen Beitrag zur Kurhessischen Kirchenkunde (im Pastoralblatt für den Konsistorialbezirk Kassel 1917, Nr. 3 und 4) in einer Zusammenstellung der in den letzten 25 Jahren von ihnen veröffentlichten selbständigen Druckwerke zu zeigen versucht.

Die Schriftleitung des Pastoralblatts wie der Hefte des Vereins für kurhessische KG. liegt in der Hand des Unterzeichneten.

Pf. Lic. Francke, in Cassel.

Literarische Umschau[1]

Christentum und andere Religionen

Ein religionsgeschichtlicher Forschungsbericht

Von Carl Clemen in Bonn

Der erste Bericht über die Beziehungen des Christentums zu anderen Religionen muß mit einem Wort des Dankes beginnen. Mit dem Referenten werden es alle Freunde solcher Studien mit Freude begrüßen, daß, wie die Gesellschaft für Kirchengeschichte in ihren Verhandlungen die Beziehungen des Christentums zu anderen Religionen mitzuberücksichtigen vorhat, so auch die mit ihr in Verbindung stehende ZKG. fortan regelmäßig über Christentum und andere Religionen berichten will. Und zwar beginne ich, da über die älteren Erscheinungen in dem „Theologischen Jahresbericht" referiert worden ist, mit denen des Jahres 1914 [2].

In vorbildlicher Weise ist das Verhältnis des Christentums zu einer Gruppe von Religionen, nämlich den indischen, von Garbe [3] behandelt worden, der sich über einzelne Seiten dieser Frage auch schon früher, wenngleich zum Teil in etwas anderem Sinne, ausgesprochen hatte [4]. Jetzt findet er auch schon im N. T. buddhistische Einflüsse, wenngleich nur in der Erzählung von der Darstellung im Tempel, der Versuchungsgeschichte, der Erzählung von dem Meerwandeln des Petrus und dem Brotwunder sowie in dem Ausdruck τροχὸς τῆς γενέσεως Jak. 3, 6.

---

1) Das Verzeichnis der im Folgenden gebrauchten Abkürzungen steht am Schluß. 2) Der Bericht schließt mit dem Jahre 1918 ab. 3) Indien und das Christentum, Tübingen, Mohr, 1914, 302 S. 4) Was ist im Christentum buddhistischer Herkunft? (Deutsche Rundschau 36, 1910, S. 73 ff.); Buddhistisches in der christlichen Legende (ebd. 38, 1911, S. 122 ff.) = Contributions of Buddhism to Christianity (The Monist 1911, S. 509 ff.); Buddhistisches im N. T. (Das freie Wort 1911, S. 678 ff.); Ist die Entwicklung des Buddhismus vom Christentum beeinflußt worden? (Deutsche Rundschau 38, 1911, S. 74 ff.) = Contributions of Christianity to Buddhism (The Monist 1912, S. 161 ff.); Postscript on Buddhism and Christianity (ebd. S. 478 ff.).

Witte [1], Beth [2], Götz [3], Jüngst [4], Espey [5] und ich selbst [6] haben das bestritten, Jüngst allerdings mit Bezug auf den dritten Punkt nicht ganz zuversichtlich; auch hält er für möglich, daß hier vielmehr das Christentum den Buddhismus beeinflußt habe, wie das für das Speisungswunder Haas [7] und für mehrere andere neutestamentliche Erzählungen wie früher ich selbst [8], auch Edv. Lehmann [9], Götz [10], Faber [11] und Garbe selbst offen lassen. Die Frage sollte, nachdem die Abhängigkeit des N. T. vom Buddhismus wohl nicht hat bewiesen werden können, einmal eingehender untersucht werden. — Die Abhängigkeit des „Physiologus", jenes im ersten Viertel des 2. Jhds. in Alexandria entstandenen Werkchens über christliche Zoologie oder besser Tiersymbolik, von Indien, die Garbe im Anschluß an frühere behauptet, ist seitdem von Charpentier [12] an einem Punkt, den schon Garbe als nicht ganz überzeugend bezeichnet hatte, allerdings bestritten, im übrigen aber durch neue Gründe gestützt worden; ja Charpentier hält es für möglich, „daß das ganze Büchlein in bewußter Anlehnung an eine indische Quelle (d. h. wohl eine Jātaka-Sammlung) und unter ihrem direkten Einfluß entstanden ist". Da das christliche Fischsymbol im Physiologus nicht erwähnt wird, obwohl es so vortrefflich in dessen Gedankenkreis gepasst hätte, lehnt Garbe seine Erklärung aus dem Buddhismus ab und wird damit, obwohl seine Argumentation bei der späteren Entstehung des Symbols nicht zwingend ist, wohl recht haben. — Zu zuversichtlich und weitgehend dürften Garbes Ausführungen über buddhistische Einflüsse auf den Gnostizismus und speziell den Basilidianismus sein; bei dem letzteren hätte ja auch erst untersucht werden müssen, wo er uns am glaubt würdigsten beschrieben wird [13]. Die Behauptung, gewisse Stellen im Protevangelium Jacobi, im Ev. des Thomas und im Ev. Pseudo-Matthaei gingen auf den Buddhismus zurück, haben, zum Teil wenigstens,

---

1) Die Einwirkung des Buddhismus auf das älteste Christentum (ZMR. 1914, S. 289ff. 353ff.). 2) Indien und das Christentum (DLz. 1915, S. 893ff. 957ff.); Gibt es buddhistische Einflüsse in den kanonischen Evangelien? (ThStKr. 1916, S. 169ff.). 3) Indien und das Christentum (Kath. 1915, S. 363ff.). 4) Buddhistische Einflüsse im N. T. (PrM. 1915, S. 190ff.). 5) Deutscher Glaube. Die wichtigsten buddhistischen Parallelen zu neutestamentlichen Erzählungen und ihre ethische Würdigung, Berlin, Concordia, 1915, 68 S. 6) Buddhistische Einflüsse im N. T. (ZNW. 1916, S. 128ff.) = Buddhistic Influence in the New Testament (AJTh. 1916, S. 536ff.). 7) Eine frappante Parallele zu den biblischen Speisungsgeschichten in einem buddhistischen Sutra (ZMR. 1914, S. 148ff.). 8) Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T., 1909, S. 244. 253. 9) Der Buddhismus, 1911, S. 90ff. 10) Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen (Kath. 1912, S. 19ff.). 11) Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen, 1913, S. 67. 12) Kleine Bemerkungen zum Physiologus, Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, E. Kuhn gewidmet, München, Marcus, 1916, 523 S., S. 280ff.). 13) Vgl. über die verschiedenen Probleme Peake, Basilidians (Encyclopaedia of Religion and Ethics II, 1909, S. 426ff.).

wie früher de la Vallée Poussin[1], so neuerdings Witte, Beth, Jüngst und ich selbst a. a. O. bestritten; einige von van den Bergh van Eysinga[2] und Franke[3] angenommene Fälle dieser Art hat auch schon Garbe selbst in Abrede gestellt. Über Spuren des Buddhismus in den pseudoclementinischen Rekognitionen und Acta disputationis Archelai et Manetis wiederholt er das von Edmunds[4] und Kuhn[5] Gesagte. — Ebenso schließt er sich diesem natürlich in seinem Urteil über den buddhistischen Ursprung der Legende von Barlaam und Joasaph an und dehnt dasselbe zugleich nach dem Vorgang anderer auf die von Placidus-Eustachius, Christophorus und Valens (in der historia Lausiaca) aus, während er es für die von Lucie, Brigitte und Martinianus ablehnt. Bousset[6] und Lüdtke[7] haben seitdem das Mittelstück der Placidus-Eustachius-Legende vielmehr auf eine ältere indische Geschichte, W. Meyer[8] einzelne Versionen dieser umgekehrt auf die christliche Legende zurückzuführen versucht; ich selbst[9] glaube gezeigt zu haben, daß hier mindestens Bousset recht habe, während Garbe in seiner Erklärung der Christophorus-Legende zu weit gehe. Witte behauptet das, wenngleich zögernd, auch für die der Erzählung von Placidus-Eustachius und Valens, Jüngst wenigstens für die der letzteren[10]. Endlich gegen die These Garbes, daß auch „die Klöster mit dem Mönch- und Nonnenwesen und dem Unterschied von Novizen und ordinierten Mönchen und Nonnen, das Zölibat und die Tonsur der Geistlichkeit, die Beichte, die Verehrung der Reliquien, der Rosenkranz, der Kirchturmbau, der Gebrauch des Räucherwerks und der Glocken" im Christentum aus dem Buddhismus stammten (nur für die Tonsur wird mit der Möglichkeit eines andern Ursprungs gerechnet), hatte schon Delehaye[11] einige Einwendungen gemacht und erhebt Beth andere; doch muß auch diese Frage einmal im Zusammenhange nachgeprüft werden.

Zu dem entgegengesetzten Problem der Beeinflussung Indiens durch das Christentum übergehend, zeigt Garbe zunächst, daß dieses nach dem Indusiande erst im 3., nach Südindien im 4. Jhd. ge-

1) L'histoire des religions de l'Inde et l'apologétique (RSciphth. 1912, S. 490 ff.). 2) Indische invloeden op oude christelijke verhalen, 1901 = Indische Einflüsse auf evg. Erzählungen, (1904)[2] 1909, S. 78. 3) DLz. 1901, S. 2766. 4) Buddhist and Christian Gospels, (1902)[4] I, 1908, S. 131 ff. 5) Bei van den Bergh van Eysinga a. a. O., S. 118. 6) Die Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens (GGN., philos.-hist. Kl. 1916, S. 469 ff.); Wiedererkennungsmärchen und Placiduslegende (ebd. 1917, S. 703 ff.). 7) Neue Texte zur Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens und zum Text der Placiduslegende (ebd. 1917, S. 746 ff). 8) Die älteste lateinische Fassung der Placidus-Eustasius-Legende (ebd. 1916, S. 745 ff.); Über die neue aramäische Placidus-Wandergeschichte (ebd. 1917, S. 80 ff). 9) Der buddhistische Ursprung der Placidus-Eustachius-Legende (ThLz. 1917, S. 257 ff.). 10) Der Artikel von Kern, Eene indische wedergabe van de legende der heilige Lucia (Gids 1917, S. 534 ff.), ist mir noch nicht zugänglich. 11) Les légendes de S. Eustache et de S. Christophe (Muséon 1912, S. 91 ff.).

kommen sein wird. Dann widerlegt er die Anschauung namentlich Dahlmanns[1], daß der Mahāyāna-Buddhismus zum Teil aus dem Christentum entstanden sei, behauptet aber seine Abhängigkeit von diesem für die spätere Zeit und namentlich für seine tibetanische Form. Im Mahābhārata erklärt er nur die Legende von dem Śvetadvīpa, der weissen Insel, aus wahrscheinlicher Bekanntschaft mit dem Christentum, hat aber auch darin von Beth Widerspruch erfahren. Andererseits habe ich selbst in einem Aufsatz über Religionsgeschichtliche Parallelen[2], der im übrigen so wenig wie die sonstige religionsvergleichende Literatur hier besprochen werden kann, den Einfluß des Christentums auf den Bhagavatismus zwar stellenweise als geringer, in anderer Beziehung aber als stärker darstellen zu müssen geglaubt als Garbe, zum Teil im Anschluß an Artikel von Crooke[3] und Grierson[4], die Garbe noch nicht kannte. Garbe schließt sein hochbedeutsames Buch mit den Worten, die natürlich auch so wahr bleiben: „Man muß zugeben, daß diese christlichen Zutaten an Zahl von dem 7. Jhd. an ziemlich beträchtlich sind und eine wertvolle Bereicherung des indischen Religionsgutes darstellen, aber es läßt sich nicht behaupten, daß sie in ihrer Umgebung einen überwiegenden Platz einnehmen. In der gesamten religiösen Atmosphäre des heutigen Hinduismus spielen die christlichen Elemente naturgemäß eine weniger bedeutende Rolle als in der den gebildeteren Volksschichten gehörenden Literatur."

Wesentlich in Garbes Sinn behandelt die ganze Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von Indien und Christentum Wecker[5], doch nimmt er einen Einfluß des Buddhismus auf das Christentum nur bei den apokryphen Evangelien und einigen Legenden an.

Die Nachwirkung des Hellenismus (und zugleich der römischen Religion) im Christentum behandelt Stemplinger[6], indem er zunächst auf die von Homer auf die Bibel übertragene allegorische Interpretation und dann auf die Berührungspunkte in Rhetorik und Philosophie hinweist. Auch heidnische Götter seien in christliche Heilige verwandelt und heidnische Gebräuche von Kirche und Volk übernommen worden, wozu freilich zu bemerken wäre, daß namentlich die letzteren großenteils vielmehr aus der altgermanischen Religion stammen, und daß über die erstere Frage, wie wir gleich sehen werden, von andern etwas anders geurteilt wird. — Nur den Ausgang des griechisch-römischen Heidentums bis zu seiner Vereinigung mit dem Christentum in Synesios schildert Geffcken[7], wirft aber zum Schluß auch noch einen Rückblick auf die frühere Abhängigkeit dieses von jenem. „Es ist der

---

1) Indische Fahrten, 1908, II, S. 85ff.; Die Thomaslegende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten, 1912. 2) ZMR. 1918, S. 116f. 130ff. 3) Hinduism (Encycl. of Rel. and Eth. VI, 1913, S. 686ff.). 4) Mādhvas, Mādhvāchāris (ebd. VIII, 1915, S. 23ff.). 5) Pauly-Wissowa, RE.², IX, 2, 1916, S. 1322ff. 6) Hellenisches im Christentum (NJklA. 21, 1918, II, S. 81ff.). 7) Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (ebd. I, S. 93ff.).

modernen Forschung freilich unzweifelhaft gelungen", sagt er da (S. 122 f.), „mystische Stimmungen und ihre Ausdrucksformen bei Paulus zu finden, die Theodizee des Apostels aus der heidnischen Antike weit deutlicher zu erklären, als es frühere Versuche vermocht haben, und auch die Berührungen der johanneischen Schriften wie der Apokalypse mit Vorstellungen des Hellenismus sind in helles Licht getreten. Aber doch bleibt P. Wendlands Wort wahr, daß die Elemente der höheren hellenistischen Kultur sich mehr an der Peripherie des Christentums halten." Und weiter: „Mit Recht betont die Forschung die Bedeutsamkeit des Vorgangs, daß gerade nach dem äußeren Siege des Christentums im 4. Jhd. der neue Glaube so stark vom Heidentum durchdrungen wird. Große heidnische Massen drangen eben damals ins Christentum mit ihrer ganzen durch eine oft nur äußerliche Bekehrung keineswegs aufgegebenen Tradition von Glauben, Bräuchen, religiösen Bedürfnissen. Das gilt für die oberen Schichten, in denen die heidnische Literatur zu ungeahnter Geltung kommt, gilt besonders aber auch für den Kult, die religiösen Gepflogenheiten, den Aberglauben . . . Gleichwohl heißt es für die Forschung auf diesem Wege größte Vorsicht zu beobachten. Der bekanntermaßen im Altertum vorhandene Reliquienkult deckt sich trotz mancher ähnlicher Erscheinungen durchaus nicht völlig mit dem christlichen Brauch, dem im Gegensatz zum heidnischen die Teilung und die pneumatische Wirkung der Reliquien eignet. Und noch weit nachdrücklicher gilt es zu betonen, daß einzelne Personen der Götter und Heroen nicht als Ganzes in die Gestalten christlicher Heiligen und Märtyrer übergegangen sind."

Doch damit sind wir schon zu den einzelnen Perioden in der Geschichte des Christentums hinübergeführt worden; beginnen wir da naturgemäß mit der ältesten, und zwar mit dem Urchristentum als Ganzem, so habe ich selbst[1] die Reste der primitiven Religion in ihm zusammengestellt. Ich unterschied dabei den religiösen Glauben und das religiöse Verhalten und behandelte unter der ersteren Überschrift den Glauben an Fetische, die Elemente, den Himmel und die Himmelskörper, Pflanzen und Bäume, Tiere, Menschen und Geister, unter der letzteren die Erhaltung und Vernichtung der höheren Mächte, dann die Beeinflussung der höheren Mächte (die Magie, die Abwehr feindlicher und die sonstige Beeinflussung höherer Mächte) und endlich die Befolgung des Willens derselben. Dabei zeigte sich trotz aller Vorsicht, deren ich mich zu befleißigen suchte, daß die (vielfach erst nachträglich durch andere Religionen ins Christentum eingedrungenen) Reste der primitiven Religion in diesem sehr viel zahlreicher sind, als von den meisten bisher wohl angenommen wurde, zugleich aber — ohne daß das immer von neuem hervorgehoben zu werden brauchte —, daß

1) Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum (ZMR. 1916, S. 1ff); Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, Gießen, Töpelmann, 172 S., 1916.



es sich bei ihnen vielfach nur um Ausdrücke und Gebräuche handelt, die ihren ursprünglichen Sinn verloren haben, bei denen man sich überhaupt nichts mehr oder ganz etwas anderes dachte, und daß auch diejenigen Anschauungen, die noch in der alten Weise verstanden wurden, doch nur zur Schale des Christentums gehören. Ich hebe das alles hier noch einmal hervor, weil es in den bisher erschienenen Besprechungen meines Buches mehrfach übersehen worden ist. — Den Einfluß anderer Kulturreligionen auf das älteste Christentum hat J. Weiß, der noch kurz vor seinem Dahinscheiden auch einen Bericht über die älteren Arbeiten anderer zu diesem Thema erstattet hat [1], in dem von Knopf herausgegebenen und am Schlusse ergänzten Schlußteil seines ausgezeichneten Werkes über „Das Urchristentum“ [2] mituntersucht. Die für den zweiten Band geplante zusammenfassende Darstellung über die Voraussetzungen des Christentums, seine jüdisch-hellenistische Umwelt u. dgl. hat Weiß leider nicht mehr liefern können, sodaß sein Werk ein Torso geblieben ist. In dem vorliegenden Teil faßt Weiß aber auch schon die Aufgabe der religionsgeschichtlichen Eingliederung des ältesten Christentums scharf ins Auge. So verweist er zunächst für die Entstehung des Glaubens an die Erhöhung Jesu auf die verschiedenen Formen der Heroisierung oder der Apotheose eines Menschen nach seinem Tode, die wir im hellenistisch-römischen Zeitalter finden, während er die Ableitung des Glaubens an die Auferstehung Jesu am dritten Tage aus dem Osiris- oder Adoniskult mit der Begründung ablehnt, daß die galiläisch-jerusalemischen Anhänger Jesu die Lehre von der Auferstehung ihres Herrn wohl nicht nach Analogie eines solchen Mythus formuliert hätten und auch eine von ihm abhängige jüdische Geheimtradition über die Auferstehung des Messias, die die Jünger später auf Jesus hätten übertragen können, zunächst nicht nachzuweisen sei. Man kann gegen die fragliche Theorie auch dies noch geltend machen, daß wir wenigstens von Adonis gar nicht wissen, daß seine Auferstehung am dritten Tage nach seinem Tode gefeiert wurde [3]; vor allem aber glaube ich nach wie vor, daß der Tradition von der Auferstehung Jesu am dritten Tage die Tatsache zugrunde liegt, daß an ihm das Grab leer gefunden worden war. So halte ich es eher für wahrscheinlich, daß die Bezeichnung Jesu als des Herrn in der Tat eine antithetische Spitze gegen die Verehrung des „Herrn“ Adonis hatte; denn daß sie erst auf griechischem Boden aufgekommen ist, das dürfte Bousset in seiner letzten Schrift [4] von neuem bewiesen haben, die ich im übrigen, weil sie nur „Nachträge

1) Neues Testament (AR. 1914, S. 296ff.). 2) Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 681 S., 1917. Über die ersten Kapitel des Werkes s. ZKG. 36, S. 569f. 3) Vgl. meinen Artikel: Miszellen zu Lukians Schrift über die syrische Göttin, Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft, Graf Baudissin überreicht, Gießen, Töpelmann, 436 S., 1918, S. 86. 4) Jesus der Herr, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 95 S., 1916.

und Auseinandersetzungen“ zu seinem schon 1913 erschienenen Werk „Kyrios Christos“ [1] enthält, so wenig wie die andere dadurch hervorgerufene Literatur besprechen möchte. Auch daß der Gedanke eines Mitsterbens und Mitauferstehens mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus, der in der Urgemeinde noch fehlte, aus den hellenistischen Mysterien stammt, ist möglich, und erst recht, daß das gleiche von dem Wort 2. Kor. 3, 18 gilt: wir alle mit aufgedecktem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn wie im Spiegel Schauenden werden in dasselbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit. Dagegen hält sich Weiß von der sonst zumeist üblichen sakramentalen Auffassung der paulinischen Aussagen über Taufe und Abendmahl vielfach wenigstens fern und gesteht bei dem Apostel nur ein gewisses Schwanken zwischen sakramentaler und symbolischer Denkweise zu. So sagt er z. B. (S. 499): „Wenn Paulus 1. Kor. 15, 29 die in Korinth geübte ‚Taufe für die Toten‘ erwähnt, so spricht diese Stelle nur dafür, daß die Korinther der Taufe sehr weitreichende sakramentale Wirkungen beilegten; wie Paulus selbst jene Sitte beurteilt hat, können wir nicht sicher erkennen; in seinem Zusammenhang hatte er keinen Anlaß, sie etwa zu mißbilligen: er argumentiert hier nur aus dem Sinne der Korinther. Daß ihm aber das eigentlich Sakramentale nicht gerade nahe gelegen hat, darf man wohl mit Recht aus den Worten 1. Kor. 1, 16. 17 schließen: Christus habe ihn nicht zum Taufen, sondern zur Verkündigung gesandt, er habe nur ausnahmsweise getauft.“ Ebenso warnt Weiß vor einer Überschätzung der Christusmystik bei Paulus. „Schon rein quantitativ nimmt sie nicht den Raum ein, den man ihr allzu freigebig schenkt; aber auch sachlich ist das Verhältnis des seinem Herrn mit aller Hingabe dienenden und in allem von ihm abhängigen Knechtes mit solcher Klarheit, Innigkeit und Kraft ausgesprochen, daß wir ein Recht zu haben glauben zu dem Satze: hier liegt der Schwerpunkt der Christus-Frömmigkeit, nicht in der Christus-Mystik, die doch ein in gewisser Weise sekundäres, ja vielleicht geradezu fremdes Element bleibt“ (S. 362.) Und zwar meint auch Weiß, daß Paulus irgendwie den hermetischen Schriften nahe getreten sei; doch gehe ich auf diese auch von anderen neuerdings viel behandelte Frage lieber erst nachher ein. Die von Weiß immer wieder betonte Abhängigkeit des Apostels von der Stoa und der griechischen Mythologie überhaupt interessiert uns hier weniger; so erwähne ich nur noch, daß er gelegentlich bei Paulus (durch das Judentum vermittelte) Einflüsse der babylonischen und persischen Religion feststellt, in den verschiedenen Namen für die Engel den astrologischen Glauben der Umwelt nachwirken läßt und namentlich in der Auffassung der Welt und des natürlichen Menschen dieselbe Geistesströmung wahrnimmt, die sich später in der klassischen Gnosis zu einer Gefahr für die Kirche entwickelt hat. Knopf erklärt auch bei Johannes wie schon bei Ig-

1) Vgl. die Anzeige ZKG. 36, S. 570f.

natius den Dualismus des Weltbildes, gewisse Seiten der Mystik, darunter die Wiedergeburt, auch die Einknüpfung des Sakraments in die pneumatische Mystik aus direkter Berührung mit dem Hellenismus, ist aber, da er ja das Weißsche Werk nur abschließen wollte, sonst natürlich diesen Fragen nicht weiter nachgegangen.

Das Verhältnis des N. T. zu einer bestimmten Religion, nämlich der der Isis, und zwar ihrem öffentlichen Kult, wie er von Apulejus im elften Buch der Metamorphosen geschildert wird, habe ich selbst[1] dargestellt, ohne doch einen direkten Einfluß der Isisreligion auf das Christentum behaupten zu wollen. An eine Abhängigkeit jener von diesem ist wohl überhaupt nicht zu denken. — Bugge[2] hat den Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum durch das Judentum, die Essener und Therapeuten vermittelt sein lassen, aber bei ihnen diejenigen Anschauungen, die tatsächlich an jene erinnern, nicht nachgewiesen. Immerhin ist sein Buch für das Verständnis der einschlägigen neutestamentlichen Stellen nicht wertlos. — Die eben schon erwähnte hermetische Literatur ist im Gegensatz zu Reitzenstein[3], W.[4] und J. Kroll[5], Norden[6] und Bousset[7] nach dem Vorgang von Zeller[8] neuerdings umgekehrt als stellenweise vom Christentum abhängig bezeichnet worden. Zuerst tat das, ohne damit wohl auf dem Kontinent irgendwo Beachtung zu finden, Creed[9], dann Heinrici[10], endlich Windisch[11], und in der Tat ist bei dem von niemand geleugneten, aber erst neuerdings vollständig erkannten jüdischen Einfluß auf die hermetische Literatur, bei ihrem gegenüber dem des N. T. geringeren Alter und bei der Abhängigkeit ihrer spätesten Schicht vom Christentum eine solche auch bei der älteren nicht undenkbar. Doch bezeichnet Heinrici nur wenige Ausdrücke in der hermetischen Literatur als der Entlehnung aus dem Christentum verdächtig, und auch sie glaubt Windisch anders erklären zu können; dafür weist er aber auf andere hin, die man tatsächlich so beurteilen könne oder müsse. Dabei trifft er stellenweise mit Creed zusammen, der in dieser Richtung noch viel weiter geht, wie er denn auch den Hirten des Hermas vielmehr für das Vorbild des Poimandres erklären würde, — wenn zwischen beiden Schriften überhaupt eine literarische Verwandtschaft angenommen werden müßte, was doch nicht der Fall sei. Windisch

---

1) Der Isiskult nach Apulejus, Metamorphosen 11 und das N. T., NT.-liche Studien, Heinrici dargebracht, Leipzig, Hinrichs, 271 S., 1914, S. 28ff. 2) Das Christentum-Mysterium, Christiania, Dybwad, 127 S., 1915. 3) Poimandres, 1904, S. 36. 216. 248. 4) Hermes Trismegistos in Pauly-Wissowa, RE.² VIII, 1, 1912, S. 821.) 5) Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster, Aschendorff, 441 S., 1914, S. 169. 389. 6) Agnostos Theos, 1913, S. 5. 7) Kyrios Christos, S. 139; Zur Dämonologie der späteren Antike (AR. 1915, S. 152, 1). 8) Die Philosophie der Griechen III, 2⁴, 1903, S. 243. 9) The Hermetic Writings (JThSt. 1913/14. 15, S. 525ff.). 10) Die Hermesmystik und das N. T., Leipzig, Hinrichs, 1918, 242 S. 11) Urchristentum und Hermesmystik (ThT. 1918, S. 186ff.).

führt beide Schriften nur, wie vor ihm schon andere, auf eine gemeinsame Quelle zurück und nimmt, anders als Heinrici und wohl auch Creed, umgekehrt schon im N. T. einen Einfluß der hermetischen Literatur an. So zunächst in der Christologie, die ja schon Reitzenstein und Bousset so erklärt hatten, während Windisch auch das Wort, das Jesus nach der Verklärung und angesichts der Unfähigkeit der Jünger, den epileptischen Knaben zu heilen, spricht: *ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως πότε μεθ᾽ ὑμῶν ἔσομαι, ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν;* aus der von Horaz (carm. I, 2) geäußerten Idee erklärt, daß dem göttlichen Heros, der von allzuviel menschlicher Unvollkommenheit gepeinigt wird, der Wunsch sich aufdrängt, die Erde baldigst wieder zu verlassen. Ja er fragt: „Sollte das Wort, verbunden mit der Verklärungslegende, nicht auch die Präexistenz des Gottessohnes voraussetzen, der dann das Verlangen äußerte, nun baldigst für immer in die himmlische Herrlichkeit zurückkehren zu können, die er eben wieder für einen Augenblick genossen hat?“ (S. 217). Freilich müßte dann die Verklärungsgeschichte das eigentliche Wesen Jesu im Sinne der paulinisch-johanneischen Christologie für einen Moment blitzartig enthüllen wollen und die späteste Schicht in der synoptischen Legende repräsentieren, — und das scheint mir, da sich auf diese Weise die Erscheinung von Mose und Elias kaum erklärt, nicht anzunehmen zu sein. Eher könnte die Bezeichnung Christi als des *ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος* 1. Petr. 2, 25, die Windisch selbst früher [1] aus Philo belegt hatte, und als des *ἄνθρωπος* 1. Tim. 2, 5, die allerdings auffällt, aus der Hermetik zu erklären sein, während sich für die Bezeichnung des Satans als des *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* Eph. 2, 2, die Verehrung der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Gal. 4, 8 f., Kol. 2, 18. 21, den *κατέχων* 2. Thess. 2, 6 und die pessimistisch-dualistische Weltbetrachtung der johanneischen Literatur und des Jakobusbriefes wieder auch andere Parallelen beibringen lassen; ja für die Beschreibung der Zunge Jak. 3, 6 liegt der Hinweis auf die Verherrlichung der Zunge Ptahs in einer von der Hermetik beeinflußten memphitischen Inschrift doch sehr fern. Indes ich kann natürlich hier nicht alle von Windisch aus der Hermetik erklärten, aber wohl ähnlich wie die genannten zu beurteilenden Stellen besprechen; ich erwähne also nur noch, daß er auch zu Deißners Schrift über Paulus und die Mystik seiner Zeit Stellung nimmt, von der eben wegen dieses ihres Titels hier erst an einer späteren Stelle zu sprechen ist.

Unterscheiden wir im Urchristentum wieder einzelne sog. Lehrbegriffe und beginnen mit der Lehre Jesu, so hat die u. a. von W. B. Smith [2] vertretene These seiner Ungeschichtlichkeit Loofs [3] von neuem widerlegt, allerdings in der Meinung, damit zugleich die religionsgeschichtliche Erklärung der Christologie, ja die „liberale“

1) Handbuch zum N. T. IV, 2, 1911, S. 63. 2) Zuletzt Ecce Deus, 1911. 3) Wer war Jesus Christus? Halle, Niemeyer, 255 S., 1916.



Leben-Jesu-Forschung, die er unbewußt doch selbst vertritt, getroffen zu haben. — Minocchi[1] schildert, da sich das Christentum aus dem Judentum nicht völlig erklären lasse, auch die heidnischen Religionen zur Zeit seiner Entstehung, ist aber dann doch in der Annahme von direkten Einflüssen derselben sehr zurückhaltend. Nicht nur die (von diesem selbst neuerdings[2] aufgegebene) Theorie Frazers über die Leidensgeschichte Jesu wird abgelehnt, sondern auch manche andere religionsgeschichtliche Erklärungen einzelner evg. Überlieferungen werden sogar nicht einmal erwähnt. Die Entstehung des Glaubens an die Gottheit Christi soll wohl erst in einem zweiten Bande eingehender behandelt werden; was wir jetzt schon darüber zu lesen bekommen, ist kaum genügend.

Von einzelnen evg. Erzählungen hat zunächst die Geschichte von der Anbetung der Hirten Geffcken[3] auf die Mithrasreligion zurückgeführt, die durch Posidonius auch Vergil bekannt geworden und von ihm in seiner vierten Ekloge benutzt worden sei[4]. Aber das ist von J. Kroll[5] widerlegt worden; man kann also wohl nach wie vor gegen die Ableitung der evg. Erzählung aus dem Mithrazismus geltend machen, daß dieser, wenn er die fragliche Legende schon so früh enthielt, doch nicht bereits den Kreisen, aus denen Luk. 2 stammt, bekannt gewesen sein dürfte. Damit wäre zugleich die Vermutung widerlegt, die Geffcken zum Schluß noch äußert, daß nämlich die Geschichte von Symeon „eine Art persönlicher Verlebendigung des Wunsches" sei, der bei Vergil wie bei Philo auf Posidonius zurückgehe: könnte ich doch jene goldene Zeit noch erleben! — Die Versuchungsgeschichte bei Markus hat A. Meyer[6] auf den Mythus vom Kampf des göttlichen Helden mit den Ungeheuern des Chaos, für den ihm die Herrschaft über die Götter zuteil wird, zurückgeführt. Aber wenn auch an anderen Stellen des N. T. an diesen Kampf erinnert wird, so müßte er doch für die Versuchungsgeschichte vollständig umgestaltet worden sein: er wäre in die Wüste verlegt, weil nur dort dergleichen vor sich gehen könnte, weil sie als Aufenthaltsort der Dämonen gelte, und weil in ihr nach Jes. 34, 11 die wilden Tiere wohnten, die ursprünglich von Jesus besiegt worden seien. „Der Ansturm des Satans, dem auch hier der Gottessohn entgegengesandt wird, gestaltet sich in ethischer Vergeistigung zur Versuchung. Vom vollen Sieg über den Satan kann noch keine Rede sein; es muß genügen, daß Jesus ihn unbeschadet aushält. An-

1) Il Panteon, Origini del Cristanesimo, Firenze, Successori Seeber, 408 S., 1914. 2) The Golden Bough³ VI, 1913, S. 412 ff. 3) Die Hirten auf dem Felde (Hermes 1914, S. 321 ff.). 4) Ähnlich schon Moulton, Early Religious Poetry of Persia, 1911, S. 51 ff.; Early Zoroastrianism, 1913, S. 91 f. Crusius, Exkurse zu Virgil (Rhein. Museum 1896, S. 551 f. 558) hatte die Zoroasterlegende nur verglichen. 5) Poseidonios und Vergils vierte Ekloge (Hermes 1915, S. 137 ff.). 6) Die evangelischen Berichte über die Versuchung Christi, Festgabe Blümner überreicht, Zürich. Buchdruckerei Berichthaus, 1914, S. 434 ff.

gedeutet ist er freilich durch den Dienst der Engel, der an Stelle der Herrschaft über die befreiten Götter getreten ist." Auch wenn Meyer in der Stimme vom Himmel bei der Taufe Jesu eine genaue Parallele zu dem ermunternden Gespräch findet, das im baylonischen Marduk-Epos der göttliche Vater mit seinem Sohn vor dessen Erlösungskampf führt, so widerspricht dem, daß Jesus vom Geist in die Wüste getrieben wird und dieser nach Meyer auf Jesus gekommen sein soll, weil die Christen bei ihrer Taufe aus Wasser und Geist wiedergeboren werden. Vollends daß aus dem bekannten, in den Thomasakten aufbewahrten Hymnus von der Seele, der sich ursprünglich auf den ins Reich der Dämonen geratenen Lichtmenschen beziehe und insofern bei Paulus, in anderer Form auch im Gleichnis vom verlorenen Sohn nachwirke, die weißen Kleider, die beiden Begleiter Jesu sowie die Stimme Gottes bei der Verklärung stammten, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil sich all das natürlicher erklären läßt (die Erscheinung von Mose und Elias aus einer ähnlichen Erwartung wie Apk. 11, 3 ff.). So wird auch die Taube in der Taufgeschichte nicht aus jener Erzählung, in der ein Adler erscheint, abzuleiten und ebenso die Deutung der Versuchungsgeschichte bei Markus, wie sie Meyer versucht, aufzugeben sein; die Form der Erzählung bei Matthäus und Lukas erklärt er selbst nicht religionsgeschichtlich, sondern führt sie auf eine erbauliche Betrachtung über Deut. 6 und 8 zurück, „in der etwa die Frage beantwortet wurde: was waren die Lehren, die Gott seinem Sohn nach 8, 2—5 beibrachte oder ihm einprägte, wie es in dem berühmten Schmaʿ 6, 4—9 heißt?" Aber davon braucht, obwohl es im allgemeinen zutreffen wird, hier nicht weiter die Rede zu sein. — Greßmann[1] hat das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus, da die Catena Oxoniensis von einer hebräischen Überlieferung über Lazarus weiß, die nur schriftlich gewesen sein könne, und da seit dem 3. Jhd. auch der reiche Mann manchmal einen bestimmten Namen, und zwar in einer aus dem 13. Jhd. stammenden Handschrift einer in Verse gebrachten Bibel des Petrus von Riga den ägyptischen Namen Amonofis führe, über das Judentum auf Ägypten zurückgeführt. In der Tat kennen wir nicht nur eine ähnliche jüdische Erzählung (sogar in sieben Rezensionen), sondern auch eine ägyptische, die, da sie das Tantalos- und Oknos-Motiv[2] enthält, in hellenistischer Zeit entstanden sein muß. Ja das Gleichnis Jesu steht dieser letzteren noch näher als das jüdische Märchen, und Jesus wird also auch im Gegensatz zu der ägyptischen Erzählung die Möglichkeit, daß einer von den Toten auferstände, erwogen und zurückgewiesen haben. Er „lehnt es ab, genaueren Aufschluß über das Jenseits zu vermitteln ... Der Mensch weiß, worauf es ankommt: Mose und die Propheten zu hören und Buße zu tun." (S. 58 f.). So zeigt

---

1) Vom reichen Mann und armen Lazarus, ABA. 1918, phil.-hist. Kl. 7.
2) Über dieses vgl. jetzt auch Boll, Oknos (AR. 1918/19, S. 151 ff.).



diese „literargeschichtliche Studie“ zugleich nicht nur, daß das Gleichnis eine Einheit bildet, sondern auch, wie es zu verstehen sei. Denn „wem dieser einfache Sinn der Worte zu ‚trivial‘ erscheint, oder wer an diesem Agnostizismus Anstoß nimmt, der möge mit Jesu rechten: für Jesus war das Ethos stets wichtiger als alle metaphysischen Probleme“ (S. 59). — Die berühmte Stelle Matth. 16, 17 ff. ist von Dell[1], dessen Grundgedanken schon früher Krüger[2] vorgetragen hatte, eigentlich nicht religionsgeschichtlich erklärt worden. Eher könnte man die Theorie von Immisch[3] so nennen, Jesus habe die Worte an Petrus in Caesarea Philippi angesichts der Felswand, des Tempels des Augustus und der Pansgrotte getan und damit sagen wollen: „Du bist der Felsenmann, ein Fels, so hoch und fest wie dieser da. Auf dich, meinen Felsen, werde ich meine Ekklesia bauen. Sie wird auf dir noch sicherer gegründet stehen, wie auf seinem Felsen der Heidenbau da oben zu Ehren des weltlichen Herrn, der nun schon der Sterblichkeit seinen Zoll gezahlt hat. Sichtbarlich steht ja auch sein Tempel in der Banngewalt des Todesreichs, das schwarz dort unter ihm emporgähnt. Wie anders meine auf dir gegründete Ekklesia — πύλαι Ἅιδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.“ Aber Dell[4] hat dagegen nicht nur eingewandt, daß die Worte nicht von Jesus selbst gesprochen seien, sondern auch daß sie nicht so erklärt werden könnten; denn die Pansgrotte könnte nicht, wie Immisch meinte, chthonischen Charakter getragen haben. Auch Haase[5] hat die Grundlagen der Hypothese von Immisch für sehr anfechtbar erklärt, und wenn er meint: „Die in der Matthäus-Stelle vorliegenden vier Gedanken vom Kirchenbau auf dem Felsen, den Hadespforten als gottfeindliche Macht, den Himmelreichschlüsseln und der Binde- und Lösegewalt sind zweifellos in ihrer Form vorchristlichen Religionen entnommen“ (S. 345), so ist das von dem ersten nicht nachzuweisen und trifft von den anderen nur insofern zu, als sie aus dem Judentum stammen, der letzte allerdings schließlich aus der primitiven Religion.

Weiterhin die religionsgeschichtliche Erklärung der paulinischen Theologie hat Bartmann[6] zu widerlegen gesucht; aber wenn er nur rein formale, äußerliche Ähnlichkeiten mit heidnischen Religionen zugibt, so geht das entschieden zu weit. Umgekehrt hat Knopf[7], der zunächst das Verhältnis des Apostels zu der griechischen Philosophie untersucht, dasjenige zu den Mysterienreligionen wohl zu eng aufgefaßt. Doch brauche ich darauf hier nicht mehr einzugehen, da schon oben

1) Matthäus 16, 17—19 (ZNW. 1914, S. 1 ff.). 2) Evangelium Matthäi 16, V. 17—19 (Actes du IVe congrès international d'histoire des religions 1913, S. 158 f.). 3) Matthäus 16, 18 (ZNW. 1916, S. 18 ff.). 4) Zur Erklärung von Matthäus 16, 17—19 (ebd. S. 27 ff.). 5) Die religionsgeschichtliche Erklärung des Petrusnamens (Kath. 1917, 4, 19, S. 340 ff.). 6) Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 156 S., 1914. 7) Paul and Hellenism (AJTh. 1914, S. 497 ff.).

von den einschränkenden Bemerkungen von J. Weiß zu dieser Frage die Rede war. — Von der Abhängigkeit des Apostels von der Philosophie sollte ja hier nicht eingehender die Rede sein; sie ist auch von Böhlig[1] nicht einmal mit Bezug auf die Lehre vom Gewissen und von Deißner[2] mit Bezug auf die Gottanschauung nur in gewisser Weise behauptet worden. Wenn er[3] ebensowenig dem Hermetismus einen Einfluß auf Paulus einräumt, so geht das auch nach Windisch (s. o. S. 174) zu weit; doch gibt Deißner zu, daß das Wort *μεταμορφοῦσθαι* 2. Kor. 3, 18 aus der Mysteriensprache stammen könnte, und hält auch für möglich. daß die Formel *ἐν Χριστῷ* im Anschluß an entsprechende Mysterienformeln geprägt worden sei. — Wenn das Wort 1. Kor. 13, 3: *ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυθήσωμαι* (denn so wird zu lesen sein) von J. Weiß[4] auf die Selbstverbrennung der Inder Kalanos und Zarmarkos (Zarmanochegas) bezogen wurde, so hat Preuschen[5] dagegen eingewandt, daß solche Beispiele, wenn sie Paulus bekannt gewesen sein sollten, doch nicht als Muster eines besonderen Enthusiasmus hätten verwendet werden können. Er wollte deshalb bei dem Brennen an das Zeichnen eines Sklaven denken, der selbst auf seine Freiheit verzichtet, um so neue Mittel für sein Wohltun zu bekommen. Allerdings ist, wie eine Stelle im ersten Clemensbrief und in der später nochmals zu erwähnenden historia Lausiaca zeigt, später dergleichen vorgekommen; ja Clemens könnte, da er zwei Ausdrücke aus 1. Kor. 13, 3 wiederholt, eben an diese Stelle gedacht haben; aber trotzdem erscheint es mir noch nicht sicher, ob hier, wo doch kein Zweck des *καίεσθαι* angegeben wird, wirklich ein Gezeichnet- und Verkauftwerden in der angegebenen Absicht gemeint ist. Sollte sich die Erklärung also nicht bewähren, so wäre wohl trotz des erwähnten Bedenkens wieder zu der von J. Weiß zurückzukehren. — Das Wort am Ende des gleichen Kapitels (1. Kor. 13, 13): *νυνὶ δε μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη* hat Reitzenstein zuerst in seinem nachher noch zu besprechenden Buch: Historia Monachorum und Historia Lausiaca (s. u. S. 188 f.) auf eine nach ihm von Porphyrius ad Marcellam 24 vorausgesetzte Formel zurückgeführt, in der als die *τέσσαρα στοιχεῖα* bezeichnet werden: *πίστις, ἀλήθεια, ἔρως* und *ἐλπίς*. Er machte zum Beweise dafür nicht nur geltend, daß *πίστις* und *ἐλπίς* bei Paulus unerwartet und durch nichts vorbereitet auftreten, sondern auch daß das *μένει* an die Grundvorstellung der *στοιχεῖα* anknüpfe, die ja dem Wesen nach unvergänglich sein sollten, und zugleich darauf hindeute, daß Paulus aus der den Korinthern geläufigen Auf-

---

1) Das Gewissen bei Seneka und Paulus (ThStKr. 1914, S. 1 ff.). 2) Paulus und Seneka, BFTh. 21, 2, 1917. 3) Paulus und die Mystik seiner Zeit, Leipzig, Deichert, 123 S., 1918. 4) Der erste Korintherbrief 1910, S. 315. 5) „Und ließe meinen Leib brennen“ 1 Kor. 13, 3 (ZNW. 1915, S. 127 ff.).

zählung von vier Elementen eins gestrichen habe. Von Harnack[1] hat demgegenüber zu zeigen versucht, daß sich das μένει vielmehr aus der Aufzählung des zu Vernichtenden im Vorhergehenden erklärt, und daran erinnert, daß Glaube, Liebe und Hoffnung auch sonst von Paulus, im Hebräer- und Barnabasbrief und bei Polykarp zusammengestellt werden; Paulus habe also deshalb hier neben der Liebe auch Glaube und Hoffnung erwähnt, weil das so üblich gewesen sei. Reitzenstein[2] hat gegen das letztere wieder einzelne Einwendungen erhoben, die zum Teil Schütz[3] zurückgewiesen hat, ohne doch bestreiten zu wollen, daß „die paulinische Bildung durch mögliche gnostische Formeln veranlaßt war", während Windisch in dem oben S. 173f. angeführten Aufsatz auch dies abzulehnen scheint. In der Tat dürfte von Harnack gezeigt haben, daß Porphyrius die christliche Formel übernehmen konnte; indes das νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη bei Paulus scheint mir doch besser verständlich zu sein, wenn dieser nicht zwar eine ähnliche Spekulation, wie wir sie bei Porphyrius lesen, wohl aber eine viergliedrige Formel kannte und deshalb sagte — denn so möchte ich erklären —: jetzt aber (wo wir die ἐπίγνωσις noch nicht haben) bleibt Glaube, Liebe und Hoffnung. Von 2. Kor. 3, 18, wovon Reitzenstein an der erstangeführten Stelle auch noch spricht, und womit er auch Jak. 1, 21 ff. und 1. Cl. 36, 2 zusammenbringt, war ja schon oben S. 172 die Rede und wird ebenso in der gleich zu erwähnenden Arbeit gelegentlich gesprochen. — Die vielgequälte Stelle Kol. 2, 18: μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων, zu der Dibelius[4] schon früher ebenso wie Ramsay[5] eine bei Giaur-Köi gefundene Inschrift verglichen hatte, hat ersterer jetzt[6] zugleich nach Apul., met. XI, 23, wo er eine heilige Formel der Isismysterien und durch sie ein Betreten heiliger Orte bezeugt findet, ebenfalls auf das Betreten des Heiligtums gedeutet, das der Myste schon vorher in der Ekstase geschaut habe. Aber das hätte wohl kaum durch das bloße ἃ ἑώρακεν ausgedrückt werden können, ja dann wäre auch nicht das Partizipium praesens gebraucht und am allerwenigsten, nachdem vorher schon der καταβραβεύων als θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων charakterisiert worden war, nachher mit der weiteren Kritik: εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ fortgefahren worden sein. So glaube ich, daß ἃ ἑώρακεν vielmehr frei auf das Vorhergehende zu beziehen und ἐμβατεύων als nähere Bestimmung dazu zu verstehen und „bei seiner Einweihung" zu

1) Über den Ursprung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung" (PrJ. 1916, 164, S. 5 ff.) = Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, 1916, S. 1 ff. 2) Die Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung" bei Paulus (GGN., phil.-hist. Kl. 1916, S. 367 ff.); Die Entstehung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung" (HZ. 1916, 116, S. 189 ff.). 3) Der Streit zwischen v. Harnack und R. Reitzenstein über die Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung" 1 Kor. 13, 13 (ThLz. 1917, S. 454 ff.) 4) Handbuch zum N. T. III, 2, 1913, S. 83. 5) Athenaeum 1913, I, S. 106 ff. 6) Die Isisweihe bei Apulejus und verwandte Initiationsriten (SAH., phil.-hist. Kl. 1917, 4).

übersetzen ist. Immerhin bedeutet es ursprünglich betreten und erklärt sich seine Anwendung in dem hier erforderten Sinne so, wie Dibelius gezeigt hat. Daß die kolossischen Irrlehrer namentlich wegen 2, 16: *ἡμ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων*, wozu doch wohl das sicher gegen Judaisten gerichtete Wort Gal. 4, 10: *ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς* zu vergleichen war, jüdisch beeinflußt gewesen sein müssen, kommt hier nicht weiter in Betracht; eher daß auch für *ταπεινοφροσύνη* Kol. 2, 18 und das Wort V. 20f.: *τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε· μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσῃ μηδὲ θίγῃς* einfacher als auf eine Mysterienreligion auf das Judentum zu verweisen ist. Zustimmend möchte ich noch auf Dibelius' Schlußbemerkung über die Assimilierung christlichen Gutes durch synkretistische Religionen hinweisen; diese Frage, die ja neuerdings auch von anderen aufgeworfen worden ist, sollte in der Tat einmal gründlich untersucht werden. — Dibelius hat weiter [1] Eph. 4, 5f.: *εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα· εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν* auf eine Formel zurückgeführt, die bei Mark Aurel, *εἰς ἑαυτόν* VII, 9 so lautet: *κόσμος τε ... εἷς ἐξ ἁπάντων καὶ θεὸς εἷς δὶα πάντων καὶ οὐσία μία καὶ νόμος εἷς, λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζῴων, καὶ ἀλήθεια μία, εἴγε καὶ τελειότης μία τῶν ὁμογενῶν καὶ τοῦ αὐτοῦ λόγου μετεχόντων ζῴων*. In der Tat deutet darauf nicht nur die Übereinstimmung, sondern außerdem der Umstand hin, daß an beiden Stellen der unmittelbare Zusammenhang solche Aussagen noch nicht verlangte. Es ist auch sehr wohl möglich, daß die zugrunde liegende Formel auf dem Boden des hellenistischen Judentums aus dem Kosmischen ins Kirchliche übersetzt wurde; nur weiß ich nicht, ob das wirklich aus Josephus, c. Ap. II, 193: *εἷς ναὸς ἑνὸς θεοῦ κοινὸς ἁπάντων κοινοῦ θεοῦ ἁπάντων* mit Sicherheit zu entnehmen ist. Aber daß das hellenistische Judentum sonst vielfach jene Mittlerrolle zwischen der hellenistischen Geisteskultur und dem Christentum gespielt hat, ist gewiß richtig. — Endlich hat Dibelius [2], um die religionsgeschichtliche Bedeutung des in den Pastoralbriefen wiederholt vorkommenden Ausdrucks *ἐπίγνωσις ἀληθείας* klarzustellen, den Gebrauch von *ἐπίγνωσις* bei Paulus untersucht und gezeigt, daß dieser ethische Einzelforderungen vielfach rational begründet und sich darin mit der populären Philosophie berührt. Doch läßt der Apostel diese rationale *ἐπίγνωσις* von der Vereinigung des Menschen mit Christus abhängig sein und schließt sich in deren Beschreibung wieder an den Sprachgebrauch der Hermetik an, von der im übrigen schon oben S. 173f. zur Genüge die Rede war.

Die Offenbarung Johannis hat zunächst Fries im Anhang zu seiner nachher noch zu erwähnenden Schrift über „Die Attribute der christlichen Heiligen“ (s. u. S. 188) in einigen ihrer Aussagen religions-

1) Die Christianisierung einer hellenischen Formel (NJklA. 1915, I, S. 224ff.). 2) *Ἐπίγνωσις ἀληθείας*, in: Neutest. Studien, Heinrici dargebracht, S. 176ff.



geschichtlich zu erklären versucht, aber dabei wenig Neues und noch weniger Haltbares vorgebracht. Denn daß der mitten unter den sieben Leuchtern wandelnde Menschensohn 1, 13 f., weil sein Haar weiß wie weiße Wolle ist, daß ebenso der erste apokalyptische Reiter, weil er nicht nur auf einem weißen Pferde sitzt, sondern außerdem Bogen und Kranz trägt, und daß endlich wohl auch die Sicheln 14, 14 f. den Mond bedeuteten, wird wenigen einleuchten. Dagegen hat Boll[1] an zahlreichen Stellen des Buches einen wie immer gearteten Einfluß der religiösen Kosmologie des Hellenismus, namentlich seines Sternglaubens auf dasselbe einwandfrei nachgewiesen. Daß ihm das an anderen Stellen nicht gelungen ist, glaube ich selbst anderwärts[2] gezeigt zu haben, muß aber auf einige von ihnen hier nochmals eingehen, und dies um so mehr, als, wie zu erwarten war, Bolls Ausführungen anderwärts auch in dieser Beziehung Eindruck gemacht haben, merkwürdigerweise sogar dort, wo man früher eine andere, viel näherliegende und natürlichere Erklärung vertreten hatte. Auch ich selbst muß freilich jetzt zugeben, daß der zuerst 5, 6 und dann immer wieder vorkommende Ausdruck *ἀρνίον* aus einer andern Religion stammen könnte, aber als das Sternbild des Widders ist das Lamm von Boll so wenig wie von früheren erwiesen worden. Dagegen die apokalyptischen Reiter waren bereits von Bousset[3] im Anschluß an Gunkel[4], wenn auch nicht ihrem letzten Ursprung, so doch ihrer Vorgeschichte nach verständlich gemacht worden, während sie Boll jetzt (ebenfalls in der Nachfolge Gunkels) zugleich aus der hellenistischen Zeitenmystik ableiten will, „die jeden einzelnen Zeitraum von der Stunde bis zur Weltepoche unter das wechselnde Regiment einer Gestirngottheit stellt“ (S. 77), genauer aus den Dodekaeteriden, den Zyklen von je zwölf Jahren, die je von einem Tierkreiszeichen und dem dazu gehörigen Wind beherrscht werden sollen. Aber wenn auch der dritte Reiter ähnlich wie der Repräsentant des Dodekaeteridenjahres der Wage geschildert wird: daß die andern den Löwen, die Jungfrau und den Skorpion bedeuteten, hat Boll nicht irgendwie wahrscheinlich gemacht; denn wenn diesen vier Tierkreisbildern in einem syrischen Traktat die Farben rot, dunkel, weiß und schmutzigweiß (also zum Teil andere und in anderer Reihenfolge als hier) zugeschrieben werden, so bezeichnet das Boll selbst nur als „immerhin merkwürdig“ (S. 93). Endlich das Weib in Kap. 12 ist schon von Dupuis[5] und Jeremias[6] auf das Tierkreisbild der Jungfrau zurückgeführt worden, ohne daß Bousset früher diese Erklärung auch nur als erwähnenswert angesehen hätte. War es also so überzeugend, wenn Boll jetzt

1) Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse, Leipzig, Teubner, 152 S., 1914. 2) Bolls Studien zur Offenbarung Johannis (NJklA. 1916, I, S. 26 ff.). 3) Die Offenbarung Johannis, 1906, S. 263 ff. 4) Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.s, 1903, S. 53. 5) Origine de tous les cultes III, 1794, S. 247 ff. 6) Babylonisches im N. T., 1905, S. 35. 47 ff.

sagt: „Wenn die Leser, an die der Apokalyptiker dachte, also seine Zeitgenossen, von dem Weibe am Himmel hörten, das die Sonne als Kleid, die ‚zwölf Sterne' als Diadem trägt und den Mond zu seinen Füßen hat, so mußten sie daran denken, daß am Himmel mitten im Tierkreis ein Weib steht, daß die Sonne wie der Mond durch den Tierkreis laufen und somit abwechselnd in jedem Monat einem der Tierbilder ihr schirmendes Kleid geben, daß der Mond auch zu ihren Füßen, d. h. südlich von der Ekliptik stehen kann" (S. 100 f.)? Daß das Weib dann selbst eins von den Tierkreisbildern wäre, die sie als Diadem trägt, könnte man sich ja noch gefallen lassen; aber es trägt sie eben, und das wird sonst von dem Sternbild der Jungfrau nicht gesagt, sondern nur, wie auch Boll hervorhebt, von anderen Gottheiten, die zugleich als in die Sonne gekleidet oder auf dem Mond stehend dargestellt werden. So hebt Boll weiterhin hervor, daß unterhalb der Jungfrau — wofür leicht: vor ihr hätte gesagt werden können — das riesige Sternbild der Hydra steht, an das bei dem Drachen gedacht werden müßte; aber das ist auch nicht nötig. Und ebenso wenig braucht der große Adler, dessen Flügel dem Weibe gegeben werden sollen, das Sternbild des Adlers zu sein, das ja außerdem an einer ganz andern Stelle am Himmel steht als das der Jungfrau; ich glaube also nicht, daß Boll der Beweis für die astrale Bedeutung des Weibes Apk. 12 besser als seinen Vorgängern gelungen ist. Auch daß dem Weib in letzter Linie Hathor-Isis zugrunde liege, hat er, obwohl er noch an anderer Stelle darauf zurückgekommen ist[1], nicht einleuchtender als Bousset gemacht, und ebensowenig dürfte er den Weg, auf dem der tatsächlich benutzte, nur nicht näher zu bezeichnende Mythus in das Christentum eingedrungen ist, richtig dargestellt haben. Aber diese Frage kann hier außer Betracht bleiben. — Knopf[2] hat das himmlische Jerusalem Ap. 21, 10 ff. von neuem und ebenso die Stadt, die Fundamente hat, deren Werkmeister und Erbauer Gott ist, Hebr. 11, 10, und den Turm Herm., vis. 3, sim. 9 als den Himmel erklärt. Dabei möchte ich nur der herkömmlichen Deutung der Mauer der Stadt in der Apokalypse auf die Rampe, die kreisrund um den ganzen Horizont herumzulaufen, und auf der der Himmel aufzuliegen scheint, widersprechen: das kann τεῖχος wohl nicht bedeuten, und die verhältnismäßig geringe Höhe der Mauer erklärt sich daraus, daß diese aus einer andern Tradition stammt, die nicht mit solchen kolossalen Dimensionen rechnete, wie die von dem himmlischen Jerusalem selbst. Daß der Apokalyptiker sich hier wie sonst manchmal seine Bilder nicht klar gemacht und auch dieses Bild lediglich der Tradition entlehnt hat, geht ja schon daraus hervor, daß er kaum eine würfelförmige Stadt von 300 deutschen Meilen Höhe, durch die doch ein Fluß strömt und eine Straße führt, angenommen hätte.

1) Zum υἱὸς ἄρσεν der Offenbarung Johannis (ZNW. 1914, S. 253 f.).
2) Die Himmelsstadt, in: Neutest. Studien, Heinrici dargebracht, S. 213 ff.



Zur religionsgeschichtlichen Erklärung des Johannesevangeliums hat der schwedische Theologe Wetter mehrere wertvolle Beiträge geliefert, zunächst in einer allgemeineren Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit [1], in der er die besondere Schätzung des Lichts, wie sie ja auch gleich Joh. 1, 4 zum Ausdruck kommt, auf die vorchristliche chaldäische Religion zurückführt. Dibelius [2] hat genauer auf die Sternverehrung in den Mysterienreligionen verwiesen und gezeigt, wie durch jene Anschauung der Begriff der Offenbarung, der Kultus und das Gebet umgestaltet worden seien. In einem Exkurs seines genannten Buches hat Wetter auch noch das Kleid und die Krone des Lichts behandelt und angedeutet, daß die Begriffe im allgemeinen auch im Christentum vorkommen, ohne daß sie doch lediglich aus der Lichtreligion zu stammen brauchten. — In einer weiteren umfangreicheren Arbeit [3] hat er den Sohn Gottes im Johannesevangelium aus dem Hellenismus erklärt, ja auch schon an den synoptischen Stellen, wo der Ausdruck vorkommt, für ihn dieselbe Bedeutung wahrscheinlich gemacht. Die Gestalt des Sohnes Gottes sei eben schon in manchen Kreisen des Judentums mit der des Messias verbunden worden, wie Gottessöhne denn auch in Samarien und Syrien aufgetreten seien und im Johannesevangelium bekämpft würden. Die eigene Auffassung desselben vom Sohn Gottes unterscheide sich dadurch von der sonstigen, daß der Sohn Gottes dem Vater untergeordnet würde. Dibelius [4] hat auch noch auf andere Abweichungen des Johannesevangeliums vom Hellenismus hingewiesen. — Wetter hat weiterhin [5] die Joh. 8, 14. 13, 3 benutzte und wohl auch 3, 8 vorausgesetzte Formel: „wissen, woher man kommt und wohin man geht“, mit der die höchsten, den Menschen erlösenden Kenntnisse bezeichnet werden, aus dem Gnostizismus erklärt. Ferner hat er [6] die 8, 24. 28 und 13, 19 vorkommende, dagegen bei den Synoptikern nicht sicher nachzuweisende Redensart: „ich bin es“, da sie aus Jes. 43, 10 allein nicht zu erklären sei, auf den Hellenismus und schließlich wohl die ägyptische Religion zurückgeführt, in der sie die Identität des Redenden mit dem Gott zum Ausdruck gebracht habe. Endlich [7] für die Verherrlichung Jesu, von der 12, 28. 13, 31 f. 17. 1. 4 die Rede ist, hat er nachgewiesen, daß unter ihr ursprünglich eine Umwandlung durch Eingießung von etwas Göttlichem verstanden wurde, wie sie der Mystagog erfahren haben und nun den Mysten zukommen lassen wollte.

---

1) Phōs (ΦΩΣ), Leipzig, Harrassowitz, 1915, 189 S. 2) Die Vorstellung vom göttlichen Licht. Ein Kapitel aus der hellenistischen Religionsgeschichte (DLZ. 1915, S. 1469 ff.). 3) „Der Sohn Gottes“, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 201 S., 1916. 4) Die Heilandsgestalt des Johannes-Evangeliums (DLZ. 1918, S. 403 ff.). 5) Eine gnostische Formel im 4. Evangelium (ZNW. 1917/18, S. 49 ff.). 6) „Ich bin es“, eine johanneische Formel (ThStKr. 1915, S. 224 ff.). 7) Die Verherrlichung im Johannesevangelium (Beiträge zur Religionswissenschaft II, 1915, S. 32 ff.).

Wenden wir uns zu den Apostolischen Vätern, so ist die Bezeichnung der Taufe als σφραγίς, die (sicher wenigstens) zuerst bei Hermas und im II. Clemensbrief vorkommt, von Heitmüller[1] noch einmal in derselben Weise wie in früheren Schriften[2] erklärt worden. Man braucht dazu weder auf die Mysterien noch die jüdische Beschneidung zu rekurrieren, sondern hat nur auf den Gebrauch des Ausdrucks im vulgären und kultischen Leben in der Antike zu verweisen, im Anschluss an den er auf die Taufe, und zwar zunächst die Taufformel, die Anrufung des Namens Jesu, angewandt wurde. So könnten allerdings auch die Versiegelten Apk. 7, 3, weil die andern 144, 000 14, 1 den Namen des Lammes und seines Vaters tragen, Getaufte sein; aber da die ersten 144, 000 doch wohl erst versiegelt werden sollen, ist das nicht wahrscheinlich.

Das Osterfest hat Corssen[3] unter der Voraussetzung, daß es nach Justin in Italien aufgekommen sei, aus dem Attiskult herleiten wollen: aber da auf den dies sanguinis am 24. März, an dem wohl nicht nur die Trauer und Klage um den Tod des Gottes ihren Höhepunkt erreichte, sondern sein Tod selbst gefeiert wurde, die Hilarien unmittelbar folgten, ist das von vornherein unwahrscheinlich. Dagegen hat Holl[4] das Epiphanienfest, das von den Basilidianern wohl nur als Fest der Taufe, dann aber von der Kirche zugleich als solches der Geburt Jesu, der Anbetung durch die Magier und der Hochzeit zu Kana begangen wurde, mit Recht auf das Geburtsfest des Aion zurückgeführt, wie es nach Epiphanius' glaubwürdigem Bericht (haer. 51, 22, 8 f.) in der Nacht vom 5. zum 6. Januar in Alexandria stattfand. Ja einige Kapitel später (30, 3) erzählt Epiphanius auch noch, daß am gleichen Tage die (heidnischen) Aegypter aus dem Nil Wasser schöpften, und von ihm glaubte man, daß es sich in Wein verwandle. Holl erklärt diese doppelte Feier desselben Tages damit, daß an ihm ursprünglich die Geburt des Osiris, des Gottes des Nils, als dessen Finden oder Geburt das Schöpfen des Wassers aufgefaßt werden konnte, gefeiert worden sei, und nimmt weiterhin an, daß Osiris in hellenistischer Zeit mit Dionysos gleichgesetzt und endlich an seine Stelle der Aion getreten sei. Auch hätte die Verlegung des Weinwunders auf diesen Tag noch dadurch erleichtert worden sein können, daß das Fest der θεοδαίσια, bei dem in Andros nach Plinius, n. h. II, 103 dasselbe Wunder stattfinden sollte, annähernd in die gleiche Zeit fiel. Näher hat Holl das Alles nicht ausgeführt: aber im allgemeinen wird die Entwicklung diesen Gang genommen haben. Ergänzungen zu seinem

1) ΣΦΡΑΓΙΣ, in: NT.liche Studien, Heinrici dargebracht, S. 40ff.
2) „Im Namen Jesu", 1903, S. 175. 249. 316f.; Taufe und Abendmahl im Urchristentum, 1911, S. 32; vgl. auch Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 286ff. 3) Das Osterfest (NJklA. 1917, I, S. 170 ff.). 4) Der Ursprung des Epiphanienfestes (SAB. 1917, S. 402ff.).



Aufsatz haben Eisler[1] und Boll[2] geliefert. Dabei weist der erstere auch auf heidnische Vorbilder zu der dreigliedrigen Formel Apk. 1, 4: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος hin, während der letztere den Umstand, daß die Taufe Christi in Cypern am 8. November gefeiert wurde und seine Geburt nach Clemens Alexandrinus, Strom. I, 21, 145 am 18. November stattgefunden haben soll, damit erklärt, daß jener Tag der Termin des frühen Untergangs der Plejaden und damit nach weitverbreiteten populären Kalendern des Anfangs des Winters und des Jahres, dieser dagegen der Neujahrstag des syrischen und makedonischen Kalenders und Haupttag des Sonnenkultus war. — Bousset[3] hat die These Cumonts,[4] die Dämonenlehre bei Porphyrius, de abstin. II, 36 ff. (und Arnobius, adv. nat. IV, 12) sei iranischen Ursprungs, dadurch noch besser begründet, daß er in den Pseudoclementinen (hom. VIII f. rec. IV) bezw. deren Grundschrift und ihrer jüdisch-christlichen Quelle — und da er jene um 200, diese noch früher ansetzt, ist von seiner Arbeit wohl hier zu sprechen — Parallelen zu Porphyrius und von neuem[5] iranisch-persische Einflüsse nachweist. Liegt die in den Homilien und bei Porphyrius sich findende Anschauung, daß die Dämonen bei (Opfer-) Mahlzeiten in die von diesen genießenden Menschen eingehen, auch schon dem Wort des Paulus 1. Kor. 10, 20: οὐ θέλω ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι (oder wenigstens der Scheu der korinthischen Schwachen, von dem Götzenopferfleisch zu essen) zugrunde, so ist also ebenso schon hier ein solcher Einfluss anzuerkennen. Ja vielleicht ist auch der Ausdruck ἄγγελος, den die von Cumont als Quelle für Porphyrius angesehene angebliche Schrift des Ostane[3] gebraucht, wie Bousset in einem Anhang zeigt, heidnischen und zwar zum Teil persischen Ursprungs. — Über den Ursprung des christlichen Fischsymbols, das uns ja um 200 zuerst begegnet, hat sich Cumont[6] in folgender Weise ausgesprochen: „Soviel ist jedenfalls klar, daß ein griechischer Einfluss hier ausgeschlossen ist. Es fragt sich aber, ob und in welchem Maße die kirchliche Auffassung durch die orientalische Fischverehrung bedingt worden ist. Besonders kommt der Atargatiskult in Betracht; denn das Sinnbild des Ichthys ist wohl sicher in Syrien entstanden, wo seine Denkmäler zahlreicher sind als in irgend einer anderen römischen Provinz ... Die natürlichste Erklärung dieses seltsamen Zusammentreffens ist, daß die Christen im Gegensatz zu dem orientalischen bzw. syrischen Ichthys-Mysterium Jesus als den reinen großen Fisch bezeichnet haben, dessen Fleisch alle die Gläubigen nähren,

1) Aion in Eleusis (AR. 1918/19, S. 174 ff.). 2) Zu Holls Abhandlung über den Ursprung des Epiphanienfestes (ebd. S. 190 f.). 3) Zur Dämonologie der späteren Antike (AR. 1915, S. 134 ff.). 4) Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum², 1910, S. 307 ff. 5) Vgl. schon seine Hauptprobleme, S. 135 ff. 6) Ichthys (Pauly-Wissowa, RE.² IX, 1, 1914, S. 844 ff.); ähnlich wohl von Schröder, Arische Religion II, 1916, S. 672, der den Fisch aber in letzter Linie lunar erklärt.

heiligen und erretten sollte. Aber der Fisch ist nicht nur mit dem Abendmahl, sondern auch mit der Taufe in Verbindung gebracht ... Ob in der Entwicklung dieses merkwürdigen Gedankenkomplexes heidnische Vorstellungen mitgespielt haben, muß dahingestellt bleiben.“ (S. 847 ff.)

Der Mandäismus, der erheblich älter als das Auftreten Manis im Jahre 242 sein dürfte, ist von Brandt noch einmal[1] in demselben Sinne wie in seinen früheren Arbeiten[2] behandelt worden. Dagegen hat Lidzbarski[3] den Mandäismus schon in seinen Anfängen von der persischen Religion beeinflusst sein, diese Anfänge aber selbst im Westen liegen lassen. Gressmann[4] und Bousset[5] haben dem zugestimmt, doch letzterer mit der Maßgabe, daß die persischen Elemente erst später (im Zweistromland) in den Mandäismus eingedrungen seien. Vom Christentum sei er nur in seiner älteren Form und nur wenig (durch Vermittlung der westsemitischen Gnosis) beeinflußt gewesen; direkt habe er es erst im dritten Jahrhundert kennen gelernt, aber dann abgelehnt. Früher kann er also umgekehrt dieses beeinflußt haben.

Daß Bousset[6] in den Thomasakten manichäische Elemente nachgewiesen hat, kann deshalb hier miterwähnt werden, weil der Manichäismus nach ihm eine Religion ist, die zunächst fast ohne christlichen Einfluß entstand, dann aber durch allerlei Kompromisse ihre Verwandtschaft, ja Identität mit der christlichen Offenbarungsreligion nachzuweisen versuchte.

Haase[7] hat im Bartholomäusevangelium, das er übrigens schon im dritten Jahrhundert entstanden denkt, Einflüsse der ägyptischen Religion nachgewiesen. „Die Vorhölle, in die Christus hinabsteigt, um die Seelen der Gerechten zu erlösen, führt stets den Namen Amenti (amente, altäg. Amentet). Die Namen Jaô und Tharkahamariamath sind magische Namen, die im altägyptischen Totenbuch eine große Rolle spielen. Ebenso sind die geheimnisvollen Worte Atharath Thaurath, welche die sieben Firmamente öffneten, die Losungsworte (hekan), deren Kenntnis die Unterwelt öffnete. Von Seite zu Seite lassen sich in den Schilderungen altägyptische Religionsvorstellungen nachweisen.“ So bietet das Bartholomäusevangelium in der Tat ein Musterbeispiel für

1) Mandaeans (Encycl. of Rel. and Eth. VIII, S. 380 ff.) = Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte (Verhandelingen der k. akademie van Wetensehapen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, N. R. 16, 3, 1915). 2) Die mandäische Religion, 1889; Mandäische Schriften, 1893; Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und persischen Vorstellungen (JpTh. 1892, S. 405 ff.). 3) Das Johannesbuch der Mandäer, 2. Tl., Gießen, Töpelmann, 256 S., 1915. 4) Das Johannesbuch der Mandäer (DLZ. 1916, S. 1891 ff.). 5) Die Religion der Mandäer (ThR. 1917, S. 185 ff.). 6) Manichäisches in den Thomasakten (ZNW. 1917/18, S. 1 ff.). 7) Zur Rekonstruktion des Bartholomäusevangeliums (ebd. 1915, S. 93 ff.).



die Erklärung der apokryphen Evangelien aus Resten der in den betreffenden Gegenden früher herrschenden Religionen, wie sie Haase auch sonst für möglich und nötig hält.

Im Zusammenhang mit seinen Untersuchungen über die Entwicklung der Vorstellung vom Märtyrer und diejenige der Märtyrerakte hat Holl[1] zu der oben schon aufgeworfenen Frage nach dem Ursprung des Heiligenkultes geäußert: „Daß in zahlreichen Fällen ein Märtyrer (wenn er — seit der 2. Hälfte des 4. Jhds. — als Wundertäter verehrt wurde) wirklich mit einem alten Gott verschmolz, steht trotz neuerlicher Bestreitung und Abschwächung fest. Wenn z. B. die heilige Thekla regelmäßig im feurigen Wagen zu ihrem Fest von Seleukia nach Dalisandus hinüberfährt, wenn man außerdem vernimmt, daß sie die schattigen Myrthenhaine und die hohen Bäume liebt, und daß bei ihrem Heiligtum sich ein regelrechter Geflügelhof befindet, so ist christlicher Ursprung dieser Vorstellungen ausgeschlossen. Wohl aber kennt man, denke ich, die Göttin, der diese Züge von Haus aus angehören. ... Nicht anders als bei der heiligen Thekla steht es etwa bei dem Drachenkampf des heiligen Theodor und des heiligen Georg.“ Und solche Einflüsse seitens heidnischer Festbräuche hält Anrich[2] auch bei der Verehrung des Nikolaus, der unter Konstantin Bischof von Myra war, für möglich oder wahrscheinlich, während er die Behauptung, in dem Heiligen lebe Poseidon fort, auch aus allgemeinen Gründen ablehnt. „Denn“, so sagt er (S. 502 f.), „die Theorie, die in den großen Heiligen einfach antike Gottheiten in christlicher Gewandung sieht und sie durch irgend einen geheimnisvollen Verpuppungsprozeß aus diesen Gottheiten entstanden denkt ... diese Theorie dürfte als allgemeines Gesetz nicht haltbar sein. Die Gleichung Georgios-Mithras ist längst aufgegeben; mit den Gleichungen Pelagia-Aphrodite, Tychon-Priapos steht es nicht anders; die Theorie, daß Kosmas und Damianos dem Dioskurenkult von Konstantinopel ihr Dasein verdanken, hat sich als unrichtig erwiesen; daß in Demetrios der makedonische Kabir, in Theodoros der phrygisch-pontische Men-Pharnakos weiterlebe, dürfte sich ebensowenig bewahrheiten, von gewagteren Aufstellungen über die Verchristlichung der Dioskuren und der Danae ganz zu schweigen.“ Wenn dagegen Miedema[3] jede Verbindung zwischen dem heiligen Menas, der unter Diokletian den Märtyrertod starb, und dem phrygischen Gott Men in Abrede stellt, so scheint mir das nicht haltbar zu sein. Zwar daß beide mit Wasser in Verbindung gebracht und als Heiler aufgefaßt, auch als Reiter abgebildet werden, wäre allein noch nicht beweisend, wohl aber daß sie den Löwen und Hahn als Attribut haben. Gewiß ist Menas zunächst in Ägypten verehrt worden und später erst nach Phrygien

1) Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung (NJklA. 1914, I, S. 521 ff.). 2) Hagios Nikolaos, Leipzig, Teubner, 2 Bde., 1913. 1917. 3) Menas en Men (ThT. 1914, S. 390 ff.).

gekommen, aber hier verschmolz er nun mit dem Gott Men. Umgekehrt geht Fries sicher viel zu weit, wenn er in der schon oben (S. 180) erwähnten Schrift [1] die verschiedensten Attribute christlicher Heiligen in letzter Linie auf den Mond (daneben einige auf die Sonne) gedeutet hat, nämlich den abgehauenen Kopf, den Apfel, die Kugel, das Rad, den Wagen, Schild, das Schwert, die Sichel, Lanze, Fackel, Axt, das Beil, den Hammer, das Horn, den Becher, Kelch, die Spinne, das Boot, den Schuh, die Haut, den Ring, Stab, Frosch, Stein, Kessel, das Sieb, die beiden Mühlsteine, den Kamm, Korb, das lange Haar, die Kahlheit, das Auge, die Kuh, den Raben, Wolf, die Taube und andere Vögel, die Treppe oder Leiter, den Hund, Schwan, Hirsch, Granatapfel, Hahn, die Gans, den Drachen, Hasen. Auch in einigen Legenden hat er astrale Züge entdeckt, aber nur in ganz wenigen Fällen mit Recht.

Reitzenstein hat in der schon erwähnten Arbeit über die zwischen 402 und 410 bzw. 420 entstandene Historia Monachorum und Historia Lausiaca [2] nicht nur die Erzählung von Paphnutius und den drei Weltchristen auf ein heidnisches Vorbild zurückgeführt, sondern auch die christliche Forderung der Askese überhaupt bereits im Hellenismus nachgewiesen [3]. Dabei fällt übrigens gelegentlich auch auf die frühere und spätere Entwicklung des Christentums ein Licht; Reitzenstein zitiert zu Luk. 21, 13 (*ἀποβήσεται δὲ ὑμῖν εἰς μαρτύριον· θέτε οὖν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν μὴ προμελετᾶν ἀπολογηθῆναι· ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν κτλ.*) Epikt., diss. III 1, 29 und fragt zu Luthers: „Nehmen sie uns den Leib usw." mit Bezug auf Epiktets: *τὸ σωμάτιον λάβε, τὴν κτῆσιν λάβε, τὴν φήμην λάβε, τοὺς περὶ ἐμοῦ λάβε* (§ 19): „Hat Luther den Epiktet gekannt [4] oder suchen die gleichen Vorstellungen unwillkürlich denselben Ausdruck?" (86, 1) Von

---

1) Die Attribute der christlichen Heiligen (Mythologische Bibliothek VIII, 2, 1915). 2) Historia Monachorum und Historia Lausiaca, eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe: Gnostiker und Pneumatiker Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 266 S., 1916. 3) Er berührt sich hier stellenweise mit dem von ihm eben noch berücksichtigten Buch von Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Askese, 1. Bd., Leipzig, Deichert, 344 S., 1914, das ich, weil es bisher noch nicht auf die Beziehungen zwischen Christentum und Heidentum eingegangen ist, vorläufig nicht besprechen kann. 4) O. W. Schmidt, Luthers Bekanntschaft mit den alten Klassikern, 1883, weiß davon nichts; auch bei Scheel, Martin Luther I, S. 19, finde ich keine entsprechende Angabe. Mein Bruder Otto Clemen schreibt mir: „Loesche, Analecta Lutherana et Melanthoniana, 1892, S. 189, bringt folgendes Dictum Melanchthons, aus dem sich ergibt, daß dieser Epiktet gekannt hat: Adrianus imperator cum interrogaret philosophum Epictetum, ut sibi diceret, quid esset amor, respondit: est ociosi pectoris molestia; et est in puero pudor; in virgine rubor; in foemina furor; in iuvene ardor; in senibus risus; in derisore delicti nequitia. Vielleicht hat Melanchthon die Geschichte aus einer Sentenzen- und Anekdotensammlung entnommen. Ich dachte an Erasmi Apophthegmatum opus (als Editio princeps gilt die Ausgabe Basel, Froben 1531; die Lugduni Seb. Gryphius 1541 hat Luther gehabt und mit Glossen versehen); aber dort kann ich die Geschichte



Reitzensteins Erklärung von 1. Kor. 13, 13 war ja schon oben S. 178 f. die Rede; so sei hier nur noch der im Schlußkapitel vorgetragenen Herleitung der Gnosis aus der späteren Entwicklung der griechischen Philosophie gedacht. Wie durch seine früheren, so hat Reitzenstein auch durch diese neuere Arbeit über die Entwicklung des Christentums außerordentlich anregend gewirkt [1].

Das Buch des Japaners Saeki über das (781 errichtete) Nestorianerdenkmal von Hsi-an-fu hat Haase [2] besprochen und dabei auch daran erinnert, daß der Verfasser dieser Inschrift, der persische Priester Adam, zusammen mit dem Buddhisten Prajña aus Kapresa die Ṣatparāmitā-sutra übersetzt hatte. So erkläre sich die Übernahme buddhistischer Wörter oder Gedanken in dem Monument; ebenso aber könnte natürlich das Christentum den chinesischen Buddhismus beeinflußt haben — ein Problem, das ich schon oben S. 167 als der eingehenden Untersuchung bedürftig bezeichnete.

Nilssons „Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes“ [3] gelten streng genommen nicht dem „Christentum“ oder einem „christlichen“ Brauch, weil sie sich nur auf die volkstümliche Feier desselben beziehen, und erst recht handelt es sich bei dem Karneval, dessen Ursprung ich selbst [4] untersucht habe, lediglich um einen von der Kirche geduldeten Brauch. Um so mehr hat Heiler [5] zwar nicht Luther selbst, wohl aber den von ihm vorgefundenen Katholizismus religionsgeschichtlich erklärt. „Er ist“, so sagt er (S. 6 ff.), „eine ‚complexio oppositorum‘. Alle Religionen des Mittelmeerbeckens haben Bausteine zu diesem gewaltigen Dom herbeigetragen, die ägyptische und syrische, die jüdische und kleinasiatische, die hellenistische und römische und später auch die germanische. Aber ... so wichtig diese Erkenntnis der vergleichenden Religionsgeschichte ist, so vermittelt sie uns doch nicht das volle Verständnis dieses unendlich reichen und feinverzweigten Religionsgebildes; sie deckt nicht die tiefsten Wurzeln seiner Lebenskraft auf. Diese ruhen nicht, wie meist angenommen wird, im Dogmensystem und in der hierarchisch-autoritativen Führung der Massen, sondern einerseits im Kult, anderseits in der mit dem Kult eng verknüpften Mystik. Der Katholizismus besitzt wie alle antiken Religionen ein reiches Ritenwesen, das den Gläubigen einen sinnlichen Verkehr mit der

---

nicht finden. Von einer Bekanntschaft Luthers mit Epiktet ist mir nichts bekannt.“ Übrigens hat Reitzenstein (GGN., phil.-hist. Kl. 1916, S. 371 f.) P. Gerhardts „Nun weiß und glaub ich feste, ich rühms auch ohne Scheu, daß Gott, der höchst und beste, mir gänzlich günstig sei“ — und Weinreich, Religiöse Stimmen der Völker (AR. 1918/19, S. 172 f.) J. Menzers „O daß ich tausend Zungen hätte und einen tausendfachen Mund“ auf heidnische Vorbilder zurückgeführt. 1) Vgl. die ausführlichere Besprechung von Beth im nächsten Heft. 2) Das Denkmal des nestorianischen Christentums in China (ThRev. 1917, S. 102 ff.). 3) AR. 1918/19, S. 50 ff. 4) Der Ursprung des Karnevals (ebd. 1914, S. 139 ff.). 5) Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung, München, Reinhardt, 31 S., 1918.

übersinnlichen Welt ermöglicht. ... Dieser sakramentale Kult mit seinen Besprengungen und Salbungen, seinen Weihen und Opferdarbringungen, seinem heiligen Mahl, seinen Tempeln, Prozessionen und Wallfahrten ist trotz der inneren Läuterung, die der christliche Geist an ihm vollzog, ein Erbgut primitiver Religion — gleichgültig, ob nun im Einzelfalle eine direkte Übernahme aus den antiken Tempelritualen oder den synkretistischen Mysterienliturgien stattfand, oder ob es sich um parallele Neubildungen handelt. ... Aber der Katholizismus ist mehr als eine antike Kultelemente fortschleppende Volksreligion. Neben und über dieser lebt in ihm eine ungemein tiefe und zarte Herzensfrömmigkeit, die Mystik. ... Ihre letzten Wurzeln ruhen in der weltverneinenden hellenistischen Erlösungsmystik, die eine Parallele zu den mystischen Erlösungsreligionen Indiens bildet. Neben orphisch-pythagoreischen Ideen, neben der ägyptisch-hellenistischen Hermesmystik und den synkretistischen Mysterienkulten war es vor allem der Neuplatonismus, welcher den Anstoß zur Entstehung einer christlichen Mystik gab.“ Das alles ist ja nichts Neues, aber im Munde eines katholischen Religionshistorikers bleibt es doch hochbedeutsam.

Zum Schluß erwähne ich noch Stübes Schrift über den seit 1791 beliebter gewordenen und im Weltkrieg wieder viel gebrauchten Himmelsbrief [1], der ja zwar nur zum Volksglauben gehört, dessen Druck aber von Pius IX. ausdrücklich gestattet worden ist. Er wird von Stübe über das Judentum auf die babylonische Religion zurückgeführt, aus der er auch in der antiken Kultur stamme, ja ebenso bei Ägyptern und Chinesen stammen könnte. Allerdings läßt er sich in Babylonien noch nicht nachweisen — auch die kurz vor dem Erscheinen der Stübeschen Schrift von Ungnad [2] besprochenen Briefe sind nicht angeblich von einem Gott geschrieben, sondern an einen solchen gerichtet. Aber namentlich da die wichtigsten Zeugen für ihn in der griechischen Literatur semitischer Herkunft sind, ist an diesem Ursprung des Himmelsbriefes wohl nicht zu zweifeln.

Im offiziellen Christentum hat sich ein Einfluß anderer Kultur- und vollends der primitiven Religionen natürlich später immer weniger nachweisen lassen, ohne doch etwa nur auf die älteste Zeit beschränkt zu sein. Ist von der umgekehrten Abhängigkeit anderer Religionen vom Christentum in den letzten Jahren nur wenig die Rede gewesen, so sei doch noch einmal auf das Eingangs über das Verhältnis desselben zum Hinduismus Bemerkte und die mehrfach aufgeworfene Frage, ob auch der spätere Buddhismus christlich beeinflußt sei, hingewiesen. Vielleicht kann in einem späteren Bericht auch von Untersuchungen in dieser Richtung die Rede sein.

---

1) Der Himmelsbrief. Ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte, Tübingen, Mohr, 55 S., 1918. 2) Der Gottesbrief als Form assyrischer Kriegsberichterstattung (OLZ. 1918, S. 72ff.).



Verzeichnis der angewandten Abkürzungen

ABA. = Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften. Berlin, Georg Reimer.
AJTh. = American Journal of Theology. Chicago, Univ. Preß.
AR. = Archiv für Religionsgeschichte. Leipzig, Teubner.
BFTh. = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Gütersloh, Bertelsmann.
DLZ. = Deutsche Literatur-Zeitung. Leipzig, Teubner.
GGN. = Göttingische Gelehrte Anzeigen. Berlin, Weidmann.
HZ. = Historische Zeitschrift. München und Leipzig, Oldenbourg.
JpTh. = Jahrbücher für Protestantische Theologie.
JThSt. = Journal of Theological Studies. Oxford, Clarendon Preß.
Kath. = Der Katholik. Mainz, Kirchheim.
NJklA. = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. Leipzig, Teubner.
OLZ. = Orientalistische Literatur-Zeitung. Leipzig, Hinrichs.
Pauly-Wissowa RE. = Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Herausgegeben von Pauly-Wissowa.
PrJ. = Preußische Jahrbücher. Berlin, Stilke.
PrM. = Protestantische Monatshefte. Leipzig, Heinsius.
RSciphth. = Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Kain (Belg.).
SAH. = Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Heidelberg. Heidelberg, Carl Winter.
ThLz. = Theologische Literaturzeitung. Leipzig, Hinrichs.
ThR. = Theologische Rundschau. Tübingen, Mohr.
ThRev. = Theologische Revue. Münster, Aschendorff.
ThT. = Theologisch Tijdschrift. Leiden, van Doesburgh.
ZKG. = Zeitschrift für Kirchengeschichte. Gotha, F. A. Perthes.
ZMR. = Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. Berlin, Huttenverlag.
ZNW. = Zeitschrift f. d. Neutestamentl. Wissenschaft. Gießen, Töpelmann.

Forschungsberichte und Grundrisse

für die

„geistige Übergangswirtschaft“

d. h. für die Zeit des Übergangs vom Kriegs- zum Friedensbetrieb unter besonderer Berücksichtigung der Bedürfnisse der aus dem Felde Heimgekehrten geben die Verlagsbuchhandlungen Friedrich Andreas Perthes A.-G., Gotha, und Ernst Töpelmann, Gießen, heraus. Sie stellen sich die Aufgabe, die durch die Kriegszeit ihrem Arbeitsgebiet entfremdeten geistigen Arbeiter — auch die, welche nicht mehr der Universität angehören, — wieder Anschluß an die Aufgaben und den Stand ihrer Wissenschaften finden zu lassen, und sind daher als literarische Hilfsmittel sehr zu empfehlen.

•

Von der durch den Perthesverlag veranstalteten Sammlung

Wissenschaftlicher Forschungsberichte

ist die geisteswissenschaftliche Reihe im Erscheinen begriffen. Sie bringt u. a. auch einen Bericht über Evangelische Theologie von Heinrich Weinel, Jena, und einen über Mittelalterliche Geschichte von Karl Hampe, Heidelberg. Darin werden die gesicherten Ergebnisse des wissenschaftlichen Betriebes der Kriegszeit und der letzten Jahre vor dem Krieg in übersichtlicher, knapper Form dargestellt. Der heimgekehrte Student und der im Beruf stehende Akademiker findet in den einzelnen Heften alles Wesentliche beisammen, was während seiner Abwesenheit von der Forschung geleistet worden ist. Er hat so die Möglichkeit, wieder mit seinem Arbeitsgebiet in Fühlung zu treten, und den Weg zu den Aufgaben und Forderungen zu finden, die Wissenschaft und Beruf heute an ihn stellen.

Dasselbe Ziel erstrebt auf anderem Wege die Sammlung Töpelmann bzw. deren „Erste Gruppe“: **Die Theologie im Abriß,**

eine neue Sammlung knapper, klarer, lesbarer Handbücher, mit Bedacht so angelegt, daß sie den heimgekehrten Studierenden das Zurückfinden zu ihrer Arbeit erleichtern und sie im baldigen Abschluß ihres Studiums unterstützen; ebenso brauchbar aber auch für Ältere, die, durch den Krieg aus ihrem Beruf gerissen, ihre Kenntnisse gerne wieder befestigen möchten. Die darin geplante Kirchengeschichte auf Grund der Konfessionskunde wird Erwin Preuschen, Gießen, schreiben.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha.

Untersuchungen

Die pietistische Bekehrung

Von Pfarrer Lic. Walter Wendland

1. Die pietistischen Selbstbiographien. — 2. Die Askese in der pietistischen Bekehrung. — 3. Das Gefühlselement. — 4. Das Bekehrungserlebnis.

1.

Der vorliegende Versuch der psychologischen Zergliederung der pietistischen Bekehrung beschränkt sich auf den kleinen Kreis, der in Halle seinen geistigen Mittelpunkt hatte. Nur Gottfried Arnold wird in die Betrachtung mit hineingezogen, weil er aus den gleichen sächsisch-thüringischen Bürgerkreisen hervorging und gerade ein Vergleich mit Arnold Grundlinien und Eigenart der Bekehrung klar herausstellt. Zugrunde gelegt sind der Darstellung die autobiographischen Mitteilungen der Pietisten. Wo diese fehlen, kommt man nicht zur klaren Anschauung und Mitempfindung dessen, was diese Menschen in ihrer Seele erlebt haben. Die fromme erbauliche Phrase späterer Berichte läßt die Eigenart des Bekehrungserlebnisses nicht erkennen.

Leider hat der deutsche Pietismus eine wirklich große Selbstbiographie nicht hervorgebracht. Spanien hat die Autobiographie der heiligen Theresa, Frankreich die „Gedanken“ Pascals uns geschenkt, — Bücher, die bis in unsere Gegenwart hinein wirken. Der deutsche Pietismus hat dagegen nicht die Kraft gehabt, uns eine große Selbstoffenbarung seines inneren Wesens zu geben. In Deutschland hatte das Leben einen kleinen, gedrückten, engen Zug; wahrhaft Großes wuchs nicht aus dem Land des Dreißigjährigen Krieges hervor. Die pietistischen Selbstbiographien sind

kleine, mühselige, dürftige Versuche, das eigene Leben zu zergliedern, die ohne weitere literarische Wirkung geblieben sind. Es fehlt diesen Biographien völlig der musikalische Klang, der den Konfessionen Augustins seine ewige Anziehungskraft gibt. Es fehlt der Sprache die Leidenschaft und innere Erregtheit, wie sie uns schon vor Augustin, etwa in der autobiographischen Lyrik Gregors von Nazianz, entgegentritt. Nur die Gedichte Gottfried Arnolds heben sich über den üblichen trockenen scholastischen Tenor der pietistischen Darstellung empor. Aber diese Ansätze zu einer tieferen Darstellung des Empfindungslebens haben nicht weiter gewirkt und sind darum ebenso vergessen wie die pietistischen Versuche einer Autobiographie. Und doch müssen alle auch noch so kleinen, unbedeutenden autobiographischen Aufzeichnungen der Pietisten ans Licht gezogen werden als die wertvollsten Quellen zum inneren Verständnis des Pietismus. Denn was sich bei der Darstellung Luthers als selbstverständlich durchgesetzt hat, gilt auch für eine Darstellung des Pietismus: Man hat auszugehen von dem grundlegenden, religiösen Erlebnis, d. h. hier von der Bekehrung.

Schon Spener hat einen autobiographischen Lebensabriß uns hinterlassen, der um 1682 in Frankfurt aufgesetzt ist und dazu bestimmt war, bei seinem Leichenbegängnis verlesen zu werden. Er ist auch tatsächlich am 15. Februar 1705 bei der Gedächtnisfeier für Spener in der Nikolaikirche zu Berlin verlesen worden und findet sich darum unter Speners Leichenpredigten abgedruckt [1]. Eine besondere Eigenart kann diesem Lebenslauf nicht zugesprochen werden. In seiner äußeren Form gleicht er noch ganz den chronikartigen Lebensläufen, wie sie nach den Leichenreden verlesen zu werden pflegten. Die stereotyp-erbauliche Form dieser Reden, wie sie in unzähligen Lebensläufen anderer von ihm angewandt war, hat Speners Aufzeichnung merklich beeinflußt. Die Sprache ist schwerfällig, wie stets bei Spener, ohne jeden höheren Schwung. Das Wichtigste fehlt uns eigentlich: Der Lebensabriß gibt uns nicht Einblick in die inneren Kämpfe, die

1) Ph. J. Spener, Christliche Leichenpredigten. 13. Abt., 1707, S. 181 ff. Andere Drucke bei Grünberg, Ph. J. Spener, 1906, Bd. 3, S. 214 unter Nr. 11.



Spener durchgemacht hat. Es fehlte Spener zu diesem Höchsten und Letzten, was der Mensch darstellen kann, nicht bloß die künstlerische Kraft und der innere Drang der Seele nach Aussprache, sondern auch der Wille. Je älter er wurde, desto zurückhaltender wurde er mit seinen inneren Empfindungen, desto stärker trat der Kirchenmann in ihm hervor. Geben seine Soliloquia uns noch einen kleinen Einblick in die fromme Begeisterung, die in ihm war, so sind die späteren Schriften immer mehr abwägende Abhandlungen über das, was in der Kirche Berechtigung hat. Spener war leider auch bereits Kirchenmann, als er den Lebenslauf aufsetzte. Das Neue und Eigenartige der Spenerschen Frömmigkeit tritt uns nur am Schluß leise und verborgen entgegen. Er beklagt den „Mangel in dem Werk der Heiligung". Er sagt, daß es ihm an der „tiefsten Erkenntnis des göttlichen Willens" fehle. „Die empfindliche, lebendige, durch den heiligen Geist aus dem Wort geschehende Versiegelung der göttlichen Wahrheiten" hätte viel stärker in ihm lebendig sein müssen. Auch das gesteht er, daß die „übrige, göttliche, empfindliche Wirkung, Friede, Freude, Trieb, Brunst in dem Gebet" in ihm sehr schwach gewesen sei. Darf von uns dies Bekenntnis als Eingeständnis gedeutet werden, daß ihm die volle Höhe starken religiösen Fühlens, wie sie ihm als Ziel vorschwebte, im Leben versagt geblieben ist? Diese richtige Selbsteinschätzung wäre etwas Großes. Und von da aus könnte sich erklären, daß er so milde und zurückhaltend gegenüber allem Separatismus war. In diesem war ja ein stärkeres, lebendigeres religiöses Fühlen, als in ihm selber, mochten dabei auch Irrwege eingeschlagen werden.

Am interessantesten sind die selbstbiographischen Äußerungen Gottfr. Arnolds. Der „Gedoppelte Lebenslauf" (1716), der einen kurzen, von Arnold selbst aufgesetzten Lebensabriß enthält, kommt nicht in Betracht. Er ist zu kurz und dürftig. Dagegen darf sein „Offenherziges Bekenntnis von Ablegung seiner Professur" (1698) als Selbstbiographie gewertet werden. G. Arnold hat 1698 seine Professur in Gießen aus Gewissensbedenken niedergelegt und sich nach Quedlinburg in die Stille zurückgezogen. Die oft aufgelegte und begeistert gelesene Schrift will zunächst eine Verteidigungsschrift sein; aus diesem äußeren Anlaß heraus ist sie entstanden. In Wirklichkeit ist es die erste pietistische

Selbstbiographie [1] auf deutschem Boden, die bewußt als solche auch geschrieben ist. Er will nicht bloß seinen aufsehenerregenden Schritt rechtfertigen; er will „einen kurzen Bericht“ seiner „bisherigen Führungen“ geben und will „in christlicher und allgemeiner Liebe versuchen, was zur Besserung und wahren Gemütsruhe dient“. Bei Arnold finden wir, was wir bei Spener vermissen: ein Eingehen auf die innersten Empfindungen des frommen Menschen, auf Kämpfe und Anfechtungen. Die Sprache arbeitet sich ein wenig aus dem trockenen, herkömmlichen, scholastischen Ton heraus, weil hinter jedem Wort ein lebendiger, alles mitempfindender Mensch steht. Eine völlige Selbstdarstellung seines Wesens ist die Schrift jedoch nicht. Der äußere Anlaß gibt der Schrift eben doch den Charakter; sie wird zu einer Streitschrift gegen die hergebrachten Sitten und den Betrieb der Universitäten, und eine Abhandlung über den Zustand der Universitäten ist der Schrift angehängt. Seine Gedichte zeigen, daß er zu Größerem die Kraft in sich gehabt hätte: eine Selbstdarstellung seines Inneren zu geben. Wie keiner seiner Zeitgenossen hat er uns in seinen Gedichten in seine Seele hineinsehen lassen. Erst in Joh. Christ. Günther fand er einen Nachfolger, wenn man von Zinzendorf absieht, dessen Dichtungen reiner, allerdings zum großen Teil abstruser Expressionismus sind. In Betracht kommen von Arnolds Gedichtwerken besonders die Sammlung „Göttliche Liebesfunken“ (Frkft. 1698) und „Die poetischen Lob- und Liebessprüche von der ewigen Weisheit“, die dem „Geheimnis der Göttlichen Sophia“ (Lpz. 1700) als Anhang beigefügt sind. Die Gedichte von 1698 enthalten, wie Schröder [2] in seiner wertvollen Arbeit zeigt, „die Geschichte seiner Erweckung von dem

1) A. Ritschl, Geschichte des Pietismus. Bd. 2, 1884, S. 128, Anm. 1 nennt das schwer zugängliche Buch von Joh. Michaelis, „Wagen und Wege des großen Gottes. Altona 1699“ (vorhanden in Hamburger Stadtbibliothek), die erste Autobiographie der pietistischen Bewegung, die gedruckt vorliegt. Der Begriff der Autobiographie ist bei Ritschl zu eng gefaßt. Vgl. die grundlegenden Ausführungen von G. Misch, Geschichte der Autobiographien, 1907, Bd. 1, S. 3ff.

2) W. von Schröder, Gottfried Arnold (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, Neue Folge, herausgegeben von M. von Waldberg, Heft 9), 1917, S. 37ff. — Über die Gedichte vgl. auch Ehmann, G. Arnolds sämmtliche geistliche Lieder, 1856.



ersten Aufglimmen des Zweifels bis zu der vehementen Opposition, wie sie sich in dem Grablied Babels entlud". Sie sind „der Niederschlag der jeweiligen gehobenen oder gedrückten, freudigen oder unmutigen Stimmung, ein Spiegel der Kämpfe, welche er gegen die Tradition zu führen hatte, der allmählichen Abstreifung der Vorstellungswelt, in die Geburt, Erziehung und Studium sein Denken hatte einmünden lassen". Weil die Gedichte so ganz persönlich empfunden sind, zögerte Arnold zunächst mit der Herausgabe und wollte sie nur einem kleinen Kreis von Freunden mitteilen. Weil aber die Geschichte seiner Wiedergeburt dem, der in gleichen Seelennöten ist, helfen und zum Segen werden kann, entschließt er sich zur Herausgabe. Der erbauliche Zweck waltet über dem Ganzen. Seine Gedichte will er selbst jedenfalls angesehen wissen „als Ausdruck einer jeweiligen religiösen Gestimmtheit". Zu einem wirklich großen Stil ist er freilich auch da nicht gekommen; es fehlt die technische Vollendung, die ihm als etwas Sekundäres galt [1], und auch sein inneres Empfinden ist mehr ein Nachempfinden, ein rezeptives Aufnehmen von Empfindungsmassen, auch recht abstruser Empfindungen, gewesen, die ihm im Laufe der Zeit auch in seiner gelehrten Arbeit zuflossen. Ein solcher Mann, der nie ganz einen eigenen Standpunkt hat und mehr eine Empfindungswelle der Zeitströmung ist, schafft keine Form. Er läßt uns die Sehnsucht der Zeit nach neuen Werten mitfühlen; aber er selber wird noch eingeengt von den Lasten der kleinen engen Gegenwart.

Die Männer des Halleschen Pietismus haben fast allesamt Selbstbiographien verfaßt, so daß diese Schriftstellerei im 18. Jahrhundert in diesen Kreisen bald selbstverständliche Mode wurde. A. H. Francke hat sein Leben im Anfang des Jahres 1692 beschrieben und Spener zugesandt, „weil die Exempel mehr zu movieren pflegen und gewiß eben dergleichen in meinem Gemüt vorgegangen" [2]. Er sprach in dem Brief an Spener den Wunsch aus, dieser möge den Lebenslauf ohne Nennung seines Namens veröffentlichen. Francke hat also als erster unter den Halleschen Pietisten eine Selbstbiographie mit der Absicht des Druckes geschrieben. Wenn sie damals nicht veröffentlicht worden ist, so

1) W. von Schröder, ebd. S. 42, vgl. auch S. 117.

2) Brief vom 15. März 1692. „Beiträge zur Geschichte A. H. Franckes", 1861, S. 219.

widersprach dies seinem Wunsch. Ob Spener, der Seelenleiter, hinter der Darstellung der Bekehrung vielleicht etwas von menschlicher Eitelkeit und Selbstbespiegelung herausgefühlt und sie deshalb zurückgehalten hat? Wir wissen es nicht. Jedenfalls ruhte Franckes Lebenslauf in den Akten des Waisenhauses zu Halle, bis er von Niemeyer und Knapp benutzt und verwertet [1] und von G. Kramer [2] neu entdeckt ist. Auch Joh. Kaspar Schade hat im Anfang des Jahres 1693 sein Leben beschrieben [3], wie Francke, geleitet von erbaulichen Zwecken. Er stellt seinen Lebensabriß unter das Psalmenwort: „Kommt her alle, die ihr Gott fürchtet, ich will erzählen, was der Herr an meiner Seele getan hat.“ Ebenso sind von den anderen Hallensern, Paul Anton, Joachim Justus Breithaupt, J. J. Lange biographische Abrisse vorhanden [4]; diese kommen aber weniger in Betracht, weil sie nicht unter dem unmittelbaren religiösen Erlebnis niedergeschrieben sind, und weil in ihnen der trocken-erbauliche Ton der herkömmlichen biographischen Art vorherrscht, wie sie sich im Anschluß an die Leichenrede ausgebildet hatte.

Verglichen mit den späteren Lebensläufen, etwa dem Langes und Breithaupts, denen es auf Anhäufung und Erzählung der Tat-

---

1) Der handschriftliche Nachlaß Speners kam nach Halle; so erklärt sich das Vorhandensein des Briefs Franckes an Spener und seines Lebensabrisses in der Bibliothek des Waisenhauses. Die erste Benutzung in der Ztschr. „Franckens Stiftungen“, Bd. 1, S. 20ff.; Bd. 2, S. 416ff.

2) Abgedruckt in G. Kramer, A. H. Francke, 1880, Bd. 1, S. 5—36, und in „Beiträge zur Geschichte A. H. Franckes“, 1861, S. 28—55.

3) Abgedruckt in Schades Schriften, herausgegeben von G. Arnold, 1720, Bd. 1. Zu vergleichen ist „Die merkwürdige und erbauliche Erzählung von einem Menschen“ etc., Bd. 5, S. 383—412.

4) Paul Anton, Denkmal mit e. Anhang und einer lectio paraenetica von Gotth. Francke, Halle 1731, das in der R. E.[3] erwähnt wird (Bd. 1, S. 598), war mir nicht zugänglich. Erst nach Abschluß der Arbeit erfahre ich, daß das Buch in der Stadtbibliothek zu Zittau, Theol. fol. 605, vorhanden ist. — Das gesegnete Gedächtnis des sel. Abt Breithaupt ... ans Licht gestellt von Gotth. Aug. Francke, Halle 1736 (vorhanden z. B. in der Univ.-Bibliothek zu Halle), enthält die kurze Selbstbiographie Breithaupts, die er auf Wunsch Cansteins 1719 verfaßt hat. Sie geht leider auf seine inneren Empfindungen weniger ein und enthält mehr nackte Tatsachen, so wie auch der vollständig tendenziös abgefaßte „Lebenslauf“ J. Langes, Halle und Leipzig 1744.

sachen und des pietistischen Streites ankommt, steckt in den beiden von Francke und Schade eine viel stärkere lebendigere Kraft. Hier ist alles darauf angelegt, die göttliche Führung klar herauszustellen. Die Einzeltatsachen, die als solche doch nur vorübergehendes Interesse haben, treten zurück vor dem einen großen Ziel, das innere religiöse Leben zur Darstellung zu bringen. Jede höhere Kunst der Darstellung fehlt freilich beiden, und die Sprache ist ungelenk. Wer von Augustin herkommt, empfindet beide Schriften als höchst dürftig und kläglich. Und doch sind diese Selbstdarstellungen nicht nur unsere wichtigsten Quellen zur Erfassung des religiösen Erlebnisses beider, sondern auch die ersten Regungen „kleinbürgerlichen Selbstbewußtseins" nach dem Zerfall des Bürgertums in der nachlutherischen Zeit[1]. Ob noch andere Motive als Erbauung für die Gemeinde bei Abfassung der Lebensabrisse mitgewirkt haben? Ich fürchte, Nein. Nur der Bekehrungsdrang, der Wille zur Bekehrung und Beeinflussung anderer gab ihnen den Gedanken der Biographie ein. Selbst Francke hat nicht den Drang in sich gespürt, etwa selber zu einer inneren Selbstbesinnung über seine Bekehrung zu kommen. Er war sich kein Problem wie etwa Augustin; er hätte nicht von sich sagen können: „Ich habe Arbeit, ständige Arbeit in mir selbst; ich bin mir ein Grund von Schwierigkeiten und übergroßem Schweiße geworden"[2]. Jene Menschen waren sich innerlich ganz klar über ihr religiöses Leben seit ihrer Bekehrung. Eine Selbstbiographie war ihnen keine innerliche Notwendigkeit, der sie um ihretwillen gehorchen mußten. G. Arnold ist darum der Größere. Er hat dichten müssen, um sich über sein Inneres klar zu werden; er ist die innerlich reichste Natur, wenngleich Francke der wirkungskräftigste war.

2.

Als die erste psychologische Grundlage für die pietistische Wandlung und Bekehrung tritt uns in diesen Selbstbiographien der asketische Zug entgegen. Von seinem 7. oder 8. bis zum 11. oder 12. Lebensjahr wurde Francke zusammen mit anderen Kindern von Privatlehrern unterrichtet. Von seinem

1) Dieser Gedanke steht im Vordergrund bei Mahrholz, Deutsche Selbstbekenntnisse, 1919, S. 143.

2) Confessiones X, 16, 25.



späteren Standpunkt aus urteilt er über diese Periode: „Welche, obwohl kleine Gesellschaft und tägliche Konversation außerhalb Hauses meinem Gemüt, wie ich nach der Zeit wohl erkannt, nicht wenig Schaden verursachte und es durch die vermeinte zulässige, aber nie in den Schranken bleibende Kinderlust gar sehr von Gott abgewendet.“ Eine Wandlung tritt im 11. oder 12. Lebensjahr ein; er erhält einen eigenen Präzeptor und bleibt unter Privataufsicht. Unter dem Einfluß der drei Jahre älteren Schwester Anna, die ihn auch zur Lektüre von Johann Arnds „Wahrem Christentum“ und anderen guten Büchern anregte, fing er nun an, „das eitle Wesen der Jugend, in welches ich mich schon durch das tiefe Exempel anderer Kinder ziemlich verliebet und vertiefet hatte, daß es von mir (weil man es an mir als einem Kinde, wie der Lauf ist, ohne großen Widerspruch eine Zeitlang erduldet hatte) fast vor gar keine Sünde mehr geachtet ward, ernstlich zu hassen, mich der unnützen Gesellschaft, Spielens und anderen Zeitverderbs zu entschlagen, und etwas Nützlicheres und Besseres zu suchen“. Er erhält von seiner Mutter eine Kammer, in der er täglich seine Andacht verrichtet. Das Jahr 1673 hat er darum später als das Jahr angegeben, in dem er „den göttlichen Zug zum ersten kräftig an seiner Seele verspüret“ hat. Es ist nur natürlich — wir werden es als gesund und normal empfinden —, daß dieser asketische Zug in den späteren Schul- und Universitätsjahren immer wieder zurückgedrängt wurde. Er klagt darüber in seinem Lebenslauf [1]. Besonders hebt er hervor, daß er auch im Äußerlichen sich der Welt in Kleidung und anderen Eitelkeiten gleichstellte [2]. „Ich liebte die Welt, und die Welt liebte mich [3].“ Der asketische weltflüchtige Zug war aber immer leise in ihm lebendig und trieb ihn in innere Not, bis er seine letzte Bekehrung, den Durchbruch, im Jahre 1687 erlebte: „Über Gott habe ich wohl keine Ursache, mich diesfalls zu beklagen. Denn Gott unterließ nicht, mein Gemüt oftmals gar kräftig zu rühren und mich durch sein Wort zur Buße zu rufen. Ich war wohl überzeuget, daß ich nicht im rechten Zustande wäre. Ich warf mich oft nieder auf meine Knie und gelobte Besserung, aber der Ausgang bewies, daß es

---

1) G. Kramer, Francke a. a. O., S. 9.
2) Ebd. S. 25. 3) Ebd. S. 26.

nur eine fliegende Hitze gewesen.“ [1] Wir haben bei Francke nicht an irgendwelche größeren Verfehlungen zu denken. Unter den Frommen galt er für fromm, so hebt er ausdrücklich hervor [2].

Genau ebenso finden wir auch bei Joh. Kaspar Schade von Jugend auf diesen stark asketischen Zug, der bei einem jungen Menschen uns beinahe unnatürlich vorkommt. Er war ebenso wie Francke von Jugend an ein frommes Kind, dem der Beruf zum Prediger vom Vater her vererbt war. „In meiner zarten Jugend, ehe ich noch reden können, hab ich bereits (nach vieler Zeugnis) angefangen, meine Lust zum Predigen und Gebet zu entdecken mit kindischem Lallen, und an solchen Übungen meine größte Freude gesucht.“ Als er zur Schule kam, ward er wegen seiner Gottesfurcht von den Schulgenossen verspottet und verachtet; er kam ihnen albern und simpel vor. Deswegen gab er seine Isolierung ihnen gegenüber schließlich auf: „Ich verließ meine Einsamkeit und stillen Fleiß und pflog ihrer Gesellschaft zu spielen und herumzuwandern.“ Es ist kaum nötig, daß er uns versichert, daß er die gemeinen Sünden und Lüste der Jugend nicht begangen hat: „mein Herze allezeit dafür gegreuelt“. Aber schon jenes unbefangene, harmlose Eingehen auf das Leben in der Welt erschien ihm von seinem späteren Standpunkt aus als Sünde; ein asketischer Zug lebte in ihm als verborgener Trieb seines Herzens: „Gelobet sei, mein Gott, Deine Barmherzigkeit über mir, die auch in der Stunde der Verführung über mich gewaltet, daß ob ich zwar von Dir gewichen, nicht gänzlich abgefallen, sehr gröblich gestrauchelt, dennoch nicht liegen geblieben. Deine Güte ists gewesen, daß doch immer derbei in meinem Herzen eine Furcht und Reue geblieben.“

Noch stärker tritt uns der asketische Grundzug bei Gottfried Arnold entgegen. Bei ihm liegen Berührungen mit dem Mönchtum vor. Er hat nicht nur auf der Universität ein einsiedlerisches Stilleben geführt, sondern schon hier überkamen ihn Stimmungen, die ihn alles Studieren als Sünde, als Eitelkeit empfinden ließen. Er schaffte seine Bücher ab;

1) Ebd. S. 26. 2) Ebd. S. 26.



er unterließ alles unnütze Studieren. Unter dem Einfluß der Mystik schritt er sogar dazu fort, daß er die Ehe verwarf: „Wir müssen keusche Jungfrauen, heilige und abgeschiedene Nasiräer werden“ [1]. Er faßt den Entschluß: [2]

„So soll mich nunmehr auch
Amt, Ehe, Brod noch Haus noch dies noch das versetzen
aus meinem freien Stand, durch Sorge für den Bauch,
für Ehre, Lust und Geld noch durch ein Wort der Frommen,
das mich bereden wollt, in was zu gehen ein.“

Denn der Geist verbindet sich nur mit der Seele, die sich des Fleisches enthält. Die alten Schriften mystischer Mönche haben Arnold mehr gegeben als Luther. Die katholische Askese lebte voll und ganz in ihm auf. Von Ruysbroek, dem großen Einsiedler, ließ er zeitweise am stärksten sich innerlich anregen.

Auch J. J. Lange freut sich, uns mitteilen zu können, daß „der Weltsinn“ unter dem Einfluß vor allem seines älteren Bruders in ihm „nicht zur rechten Kraft“ kam [3]. Southoms „Güldenes Kleinod“, das schon für den jungen Spener von Bedeutung war [4], wird von ihm unter Tränen gelesen. Weniger tritt die Askese als Grundzug in der werdenden Entwicklung in der Selbstbiographie Breithaupts (geb. 1658) entgegen, die bei dem starken zeitlichen Abstand von der Jugend her (geschrieben ist die Biographie 1719) das innere Reifen überhaupt nicht hervortreten lässt. Die Askese wird auch bei ihm nicht gefehlt haben. Thomas von Kempis, Johann Arndt, Lütkemanns „Vorschmack göttlicher Güte“ waren von Anfang an die Bücher, die auf ihn Einfluß hatten. Kortholt in Kiel wurde ihm von 1681 an ebenso wie Francke ein geistlicher Führer, und von Spener in Frankfurt erhielt er starke Anregung. Die Askese leuchtet noch hindurch, wenn er berichtet: Nur zuweilen habe er sich den Besuch eines Gartens oder Klavierspiel

1) Brief vom 20. April 1699 bei Goebel, Geschichte des christlichen Lebens, 1852, Bd. 2, S. 719. Vgl. Schröder, a. a. O., S. 112 ff.

2) Poetische Lob- und Liebessprüche, 1700, S. 63.

3) J. Lange, a. a. O., S. 66 ff.

4) Über das Buch vgl. Grünberg, Ph. J. Spener, 1893, Bd. 1, S. 131, Anm. 1.

gestattet. Seine Selbstverleugnung ging so weit, daß er kein Eigentum erwerben wollte; alles, was er von seinem reichlichen Einkommen nicht brauchte, verwandte er zu Wohltaten, besonders für arme Studenten. Selbst Fasten war ihm nichts Fremdes, wenn ihn Sorge um die Not der Kirche befiel. Ehelos blieb er auch; denn die vielen Geschäfte hatten ihm nicht Zeit gelassen, sich eine Frau zu suchen.

Auch in Speners Leben tritt uns der asketische Grundzug seines Wesens von Jugend auf entgegen [1]. Unter dem Einfluß der Gräfinnen von Rappoltstein, englischer asketischer Schriften und des Johann Arndt führt er ein in sich zurückgezogenes, stilles, einsames Leben. Bei dem Tode der Gräfin Agatha packte ihn die Rührung, und er fing an, seinen Tod herbeizubeten. Den studentischen Vergnügungen blieb er nicht bloß fern, sondern kaum die jungen Mädchen seiner Verwandtschaft lernte er kennen. Ein Jahr lang enthielt er sich wöchentlich einmal der Mittagsmahlzeit, bis ärztliches Einschreiten diesem Beginnen ein Ende machte. Noch in den „Theologischen Bedenken“ heißt es: „Das Fasten betreffend, halte ich es bei den meisten Naturen vor eine sehr nützliche Übung, bei einigen mag es zuweilen gar nötig sein: Jedoch nicht als ein Gottesdienst in sich selbst . . . ., sondern als ein Beförderungsmittel der Betrachtung, Gebets, Zähmung seines eigenen Fleisches und dessen Begierden.“ [2] „Ein fast krankhafter Zug zur Stille und Einsamkeit“ hat sich immer in seinem Leben gezeigt. Am liebsten hätte er wie ein mittelalterlicher Mönch seinen Büchern und der frommen Betrachtung gelebt.

Woher stammt dieser stille asketische Grundzug, der in den Jugendjahren der späteren Pietisten uns schon entgegentritt, also nicht ein Ergebnis der Bekehrung ist? Man ist bisher solchen Frömmigkeitsempfindungen noch nicht nachgegangen. Dem Luthertum ist Askese gewiß nichts ganz Fremdes gewesen; wenn aber nun die Askese als treibendes Moment sich so in den Vordergrund drängt und so lebendig weite Kreise erfaßt, so ist das kein Luthertum mehr. In den Kreisen der strengen Lutheraner herrschte ein kräftigeres Lebensgefühl, mehr muntere Laune,

1) Vgl. P. Grünberg, a. a. O., Bd. 1, z. B. S. 130ff. 142ff.
2) Ph. J. Spener, Theologische Bedenken, 2. Teil, S. 472.

Lebenslust, Genußfreude [1]. Schon Gustav Freytag und Karl Biedermann haben richtig erkannt, daß dieses Hervortreten des asketischen Zuges der naturgemäße Gegensatz ist zu den höfischen Kulturidealen mit ihrer äußerlichen, oberflächlichen, sittlich-laxen Bildung [2]. Das Zeitalter des 30jährigen Krieges weist zahlreiche dekadente Züge auf; in solcher Zeit tritt dann stets ein Zug mönchischer Weltabkehr unter idealistischen Geistern auf. Die Askese wird damals charakteristisch für den gesamten europäischen Kulturkreis. In Spanien, dem führenden Kulturland des 16. Jahrhunderts, setzt die Askese bereits in der Zeit Philipps II ein; die heilige Theresa, Johannes vom Kreuze, Gregor Lopez beweisen von Jugend an Weltentsagung. Im Frankreich Ludwigs XIV. bricht dieselbe Strömung hervor; das Leben der Frau von Guyon gibt besonders lebendige Belege. Das puritanische England Cromwells bringt eine reiche, lebendige, allerdings stark gesetzmäßige asketische Literatur hervor. Auch Deutschland wird von dieser Strömung ergriffen, die dann allmählich noch weiter bis nach Schweden hin übergreift [3]. Im Beginn des 17. Jahrhunderts sehen wir sie in Deutschland leise aufkommen. Bei Johann Arndt tritt sie uns deutlich faßbar entgegen [4], und sie wird teilweise so stark, daß man an die müden Stimmungen der ausgehenden Antike erinnert wird. Selbst Ehe und Kindererzeugung werden in weiteren Kreisen als Sünde empfunden [5]. Evangelische

---

1) Im Leben des streng-lutherischen Liederdichters Neumeister sind uns diese Züge z. B. leicht faßbar, vgl. v. Waldberg in: Germanisch-romanische Monatsschrift, 1910, Bd. 2, S. 122f.

2) G. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit, Bd. IV, 26. Aufl. 1906, S. 18f.; K. Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert, Bd. II, 1, 1858, S. 337, 340. Schon F. W. Barthold, Die Erweckten im protest. Deutschland (in Raumers Historischem Taschenbuch, 1852, Bd. 3, S. 142ff.) weist darauf hin, daß Rappoltstein, der Geburtsort Speners, früher ein Zentrum der Fröhlichkeit und Lebenslust war. Das Übermaß ruft den Gegensatz hervor.

3) Vgl. Bender, Dippel, 1882, S. 115ff.

4) Z. B. Buch 1 des wahren Christentums, Vorrede § 6, Kap. 30.

5) Max Goebel, a. a. O., z. B. Bd. 2, S. 243f. 474f. 688ff. 727f. 817ff. 841ff.; A. Ritschl, a. a. O., Bd. 2, z. B. S. 309 317f. Vgl. auch z. B. O. Pfister, Die Frömmigkeit des Grafen Zinzendorf, 1910, S. 15ff. und die Gegenschrift von G. Reichel, Zinzendorfs Frömmigkeit, 1911, S. 171ff. Hier das richtige Urteil S. 173: „Solange diese Wertung der Ehe

ziehen sich von der Welt zurück und leben wie die Anachoreten der alten Kirche. Es ist bezeichnend, daß das Übermaß der Askese sich nicht bemerkbar macht in dem Land, dem die Führung in Deutschland gehören sollte, in dem aufstrebenden Kolonialland Brandenburg-Preußen, auch nicht in Schlesien. In diesen Ländern wurde die asketische Strömung am wenigsten zu einer herrschenden, die Kulturwelt bestimmenden Macht. Nur die Stillen im Lande, die ganz in die neue Frömmigkeitsbewegung eingingen, empfanden diesen Zug der Zeit mit, und dann — der seltsame Gegensatz — solche, die am Leben der Gesamtkultur am lebendigsten teilnahmen. Und diese Askese ist eine psychologische Voraussetzung für das pietistische religiöse Erleben.

3.

Aus der Askese allein kann das pietistische religiöse Erleben aber nicht abgeleitet werden. Denn es handelt sich bei den Pietisten nicht bloß darum, daß mit dem Gedanken der Askese und völligen Hingabe an Gott entschiedener Ernst gemacht wird. Es handelt sich vielmehr um eine neue Art, Gott zu erleben und zu finden. Gott will gefühlt und empfunden werden. Zu dem asketischen Zug tritt als zweite psychologische Voraussetzung des Pietismus hinzu: Der Überdruß an theoretischem Wissen und an der scholastischen, schulmäßigen Theologie. So stark wird in ihnen zeitweise der Widerwille gegen alles, was Wissenschaft ist, daß sie fast alle in Gefahr stehen, den Zusammenhang mit der wissenschaftlichen, theologischen Arbeit aufzugeben. Wissenschaftliches Streben wird als Eitelkeit, Anmaßung, als ein Auflehnen wider Gott empfunden.

A. H. Francke sucht freilich schon auf der Schule sich weitergehende Kenntnisse in Philosophie und Theologie anzueignen, und auf der Universität setzte er seine Studien mit dem gleichen Fleiß fort. Alles wurde gut aufgezeichnet, was er in den Kollegs hörte. „Meine Intention war, ein vornehmer und gelehrter Mann zu werden; reich zu werden und in guten Tagen zu leben, wäre mir nicht unangenehm gewesen, ob ich wohl das Ansehen nicht

---

als Vollendung persönlicher Gemeinschaft hier auf Erden fehlte, drohte die Entwicklung immer in der Richtung einer naturalistischen Auffassung oder einer asketischen Geringschätzung der Ehe auseinanderzugehen."

hätte haben wollen, als wenn ich darnach trachtete."[1] Und doch trotz seines hingebenden Fleißes ging er nie völlig in den Betrieb der überkommenen Theologie auf. Er selber führt die Tatsache auf den Einfluß zurück, den innerlich-ernste Christen auf ihn ausübten. Vor allem nennt er Professor D. Kortholt, der auch von Spener hochgeschätzt wurde: „Wodurch denn auch geschehen, daß der gute Funke, der noch in meinem Herzen war, ziemlich und oft aufgeblasen ward. Daher ich auch wohl manchmal einen Vorsatz faßte, mich von der Welt und ihrer Eitelkeit zu entreißen." Wissenschaftliche Beschäftigung gehört ihm schließlich auch zur „Welt und ihrer Eitelkeit". Wenn er keine Befriedigung in dem Betrieb der Theologie fand, so lag das aber nicht in erster Linie an diesen seinen asketischen Neigungen, sondern an den inneren Bedürfnissen seines Herzens, das sich von dem überkommenen verstandesmäßigen Betrieb der Theologie nicht befriedigt fühlte. Es war eine neue Zeit heraufgekommen, die Befriedigung für Gemütsempfindungen haben wollte, und seine Seele fand darum nicht in der bisherigen Theologie das, was ihr not tat: „Ich wußte wohl zu sagen, was Glaube, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Erneuerung etc. sei, wußte auch wohl eins vom andern zu unterscheiden und es mit den Sprüchen der Schrift zu beweisen; aber von dem allen fand ich nichts in meinem Herzen und hatte nichts mehr, als was im Gedächtnis und Phantasie schwebte." Mit dem überlieferten Wissensdurst und der Wissensfreude der Orthodoxie ringt in der Seele Franckes das neue Gemütsbedürfnis, bis schließlich das Gefühl die Oberhand erhält und die Führung in die Hand nimmt und damit dem eigentlich wissenschaftlichen Forschen der Abschied gegeben wird.

Auf eine gleiche Entwicklung weist Schades Lebenslauf hin. Er schließt seine sehr kurz gehaltene Beschreibung seiner Studienzeit mit dem Ausruf: „Gelobet sei Gott, der mich endlich erkennen lassen, daß Christum lieb haben besser sei, denn alles Wissen, und daß in dem Erkenntnis des Geheimnisses Jesu Christi alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen liegen, und denen, die ihn lieben, als den Unmündigen offenbar werden." Das Wissen wird beiseite geschoben, um den Gefühlen leben zu können.

---

1) G. Kramer, a. a. O., S. 25.



Gottfried Arnold ist die stärkste wissenschaftliche Kraft im Pietismus, aber gleichzeitig ist das Gefühl in ihm ebenso stark lebendig. Schon in Wittenberg üben Speners Schriften ihren Einfluß auf ihn aus; sein Interesse an den überkommenen kirchlichen Lehrformen sinkt. Die Empfindung, daß die Wiedergeburt die Grundlage der Theologie ist, geht ihm auf. Und als er in Dresden Spener kennen gelernt und an seinen Predigten und Katechismusübungen teilgenommen hat, gibt er der scholastischen Theologie mit ihren Lehrformeln und Distinktionen bewußt den Abschied: [1]

„So soll denn Dinte und Papier
Euch Gottes Wort ins Herze schreiben?
Wie weit geht gleichwohl die Begier?
Soll nun der Schall euch nur eintreiben
die volle Lebenskraft,
so Gottes Geist selbst schafft?
Wie lange wollt ihr Kinder sein,
und nicht zum Wesen gehen ein?"

Eine ganz andere Glut der Empfindung ist in ihm, als in Spener und Francke. Seine Gedichte sind nichts anderes als Sehnsuchtsrufe, um zur Gottesempfindung aufzusteigen [2]:

„Wie lieblich ist, Herr, Deiner Wohnung Sitz:
Ich schaue wohl von fern den Glanz;
doch zeigt er sich noch niemals ganz.
Er geht geschwind vorbei gleich einem schnellen Blitz.
Das macht mein schwaches Aug,
das noch nicht zu so hohen Sachen taug.
Ach wär mir nur fein bald der Vorhang weggenommen,
so würd ich wohl nach Wunsch zum vollen Schauen kommen.
Die Zeit wird mir zu lang, ich wart mit Schmerzen auf.
O daß ich heut schon hätt vollendet meinen Lauf."

Nun wird ihm die Antwort zuteil:

„Geduld, mein Herz: Du hast noch nicht zu lang
dich nach so langem Heil gesehnt . . . . .
Verstör Dir nicht die Ruh: der kommen soll, wird kommen,
sobald die Hindernis wird sein hinweggenommen."

---

1) Göttliche Liebesfunken, 1698, Nr. 127, S. 165.
2) Ebd. Nr. 27, S. 31 f.



Ein anderes Beispiel: [1]

„O Brod des Lebens speise mich:
O süßes Manna nähr die ausgezehrten Kräfte.
Mein Geist sucht Dich so durstiglich:
Und ist verhungert durch die weltliche Geschäfte,
da geht er lechzend hin und her
und kann so schwerlich sich zu Deinem Labsal finden.
Er ist bisweilen noch so leer
und kann im Durchbruch nicht gleich alles überwinden,
was ihn macht müde, schwach und matt:
Drum tut mein Glaubensmund sich weit auf im Verlangen:
Ach mach mich mit Dir selber satt.
Damit ich Nahrung kann aus Deiner Kraft erlangen.
Du hast ja übrig gnug; drum laß die Brosamlein
mir Armen von dem Tisch der Lieb die Speise sein."

Im Lauf der Jahre wird die Gefühlskraft, die in ihm ist, vor allem unter dem Einfluß des spanisch-französischen Quietismus [2] immer stärker und lebendiger. Gott will fühlbar-sinnlich von ihm empfunden und erlebt sein. In seinem Studium versenkt er sich immer tiefer in mystische Schriften, und was ihm an Empfindungswerten zufließt, sucht er nachzuempfinden; auch vor den ungesunden Formen heiliger Erotik scheut er dabei nicht zurück [3]. Arnold steht darum in lebhafter Verbindung mit den Kreisen der mystischen Sektierer.

Weniger lebendig läßt sich bei Breithaupt das Erfaßtwerden von der neuen Gefühlsströmung der Zeit schildern. Es tritt uns bei ihm von Jugend an zunächst ein rastloser Fleiß und eine staunenswerte Arbeitsamkeit entgegen, die der Universität Halle später zugute kam; als seine Mitschüler bei dem Schulexamen zu Helmstädt 1673 von dem Propst Schrader gemahnt wurden, sagte ihm dieser ausdrücklich: „quod reliquis dixi de actione, id te non tangit [4]." Er hat, so scheint es, den Kampf zwischen Wissen und Gefühl, der für die andern bezeichnet ist, nicht durchzukämpfen

1) Ebd. Nr. 28, S. 32 f.

2) Vgl. Schröder, a. a. O., S. 37 ff., eine sehr ausführliche Darlegung des Einflusses, den der Quietismus auf ihn hatte, weshalb ein weiteres Eingehen auf die Sache hier nicht erforderlich ist.

3) Ebda. S. 96 ff.

4) Das gesegnete Gedächtnis a. a. O., S. 99.

brauchen. Er hebt vielmehr hervor, daß das Studium der aristotelischen und scholastischen Lehrart ihm nützlich gewesen sei „zur rechten Fassung der Principiorum Philosophicorum und so mancherlei terminorum und modorum loquendi“ [1]. Er wünscht sogar, daß „heute zu Tage selbige Paedia nicht zu viel hintangesetzt“ werden. Natürlich will er nicht zur scholastischen Orthodoxie zurückleiten, sondern als wissenschaftlicher Kopf empfindet er wie etwa auch Sig. Jakob Baumgarten den Mangel eines ganz auf die Erbauung gestellten Studiums, und er stellt die Regel auf: Dieses soll man tun (d. i. die pietistische Erbauung) und jenes nicht lassen (d. i. das begriffliche Denken der überlieferten Methode). Als er 1680 in Wolfenbüttel Konrektor war und sich eine gesicherte Stellung bereits in frühen Jahren errungen hatte, packt ihn die Sehnsucht, noch einmal auf Universitäten dem Studium sich zu widmen [2]. Er hat wohl, wie jeder ernste Student, — so würden wir es nüchterner ausdrücken — nach beendigtem Studium das Gefühl, daß er erst jetzt imstande ist, ganz das Wesen der Dinge zu verstehen, und wenn er in die Zeitströmung eingreifen will, er sie viel tiefer beherrschen und kennen muß. Sobald sich Gelegenheit bot, von seinem Schulamt loszukommen, griff er zu und ging, unterstützt von einem wohlhabenden jungen Studenten, nach Kiel und später nach Frankfurt a. M. und sogar nach Straßburg. Nun sog er mit aller Macht die neue Zeitstimmung ein, die ganz auf das Gefühl angelegt war. Kortholt war ihm ein „alter Lutherus“ [3], Spener ein neuer Paulus [4]. Jetzt wird er der, der mit seinem Gefühl durch seine Ermahnungen im Beichtstuhl, durch seine Erbauungsstunden nach Speners Vorschlägen, durch seine Predigten in Meiningen (seit 1685), in Erfurt (seit 1687) und dann in Halle als Professor (seit 1691) eine umfangreiche Wirksamkeit entfaltete. Aber diese innere Entwicklung war leise in ihm angelegt. Bei seinem Abgang aus Wolfenbüttel spielt das gefühlvolle Gebet schon eine bestimmende Rolle. Er sucht nicht bloß nach einem göttlichen Wink; mit Tränen auf den Knien ruft er Gott an, daß er ihn von diesem inneren Trieb, seine Lebensstellung zu ändern, befreien möchte [5]. Es lebt in seiner Seele ein

1) Ebd. S. 101. 2) Ebd. S. 103 f. 3) Ebd. S. 105.
4) Ebd. S. 107. 5) Ebd. S. 103.

starker Gefühlsdrang, der für die nun kommende Zeit prädestiniert war. Seine langen, bisweilen ganze Nächte hindurch gepflegten Gebetsübungen offenbaren uns in der späteren Zeit am lebendigsten diesen Trieb seiner Seele.

Joachim Lange wuchs unter dem Einfluß Scrivers in Quedlinburg und seines älteren Bruders, der für seine Entwicklung von ausschlaggebender Bedeutung war, in die neue Richtung hinein. Es war für ihn selbstverständlich, daß er sich in Leipzig sofort an Francke anschloß, auf den sein Bruder ihn hingewiesen hatte. Bei ihm kam es sofort zu stärkeren seelischen Konflikten. Unter dem Einfluß der neuen Richtung hat er die Empfindung, als ob Studieren Sünde ist. Er hat tatsächlich einige Zeit alles Studium außer der Lektüre der Heiligen Schrift und des Clavis Scripturae von Matthias Flacius aufgegeben, um nur ganz der frommen Erbauung zu leben [1].

Dieses Gefühlsmäßige der neuen Theologie ist uns schon bei Spener faßbar, z. B. in seiner „Allgemeinen Gottesgelehrtheit" (zuerst 1680 erschienen). Wenn auch Spener ganz als rechtgläubiger Lutheraner dargestellt werden kann, so erscheint es mir doch zweifelhaft, ob wir das Innerste seines frommen Wesens auf diese Weise wirklich erfassen. Die Aussprüche und die Zitate, die das Gefühlsmäßige betonen, sind vielmehr in den Vordergrund zu stellen [2], und dann erst haben wir den Spener, der auf seine Zeitgenossen wirkte.

„Es ist die wahre Erkenntnis Gottes ein Licht der Seelen, darum soll es dieselbe erleuchten, erwärmen, zur Andacht und Liebe Gottes erwecken. Es ist die wahre Erkenntnis Gottes eine innerliche selige Gemeinschaft mit Gott dem Herrn. Wie 2. Petr. 1, 4 ausdrücklich bezeuget, daß wir durch die Erkenntnis des, der uns berufen hat, der göttlichen Natur teilhaftig werden. Solche Gemeinschaft mit Gott bestehet nicht im bloßen Spekulieren, und in einer ledigen Wissenschaft, sondern sie ist tätig und kräftig, sie ändert das Herz und den ganzen Menschen. Durch bloßes Spekulieren und durch die ledige Wissenschaft wird das Bild Gottes nicht im Herzen erneuert, sondern durch

1) Vgl. Lange, a. a. O. S. 26f.

2) Die Ausführung in dem Kapitel „Die subjektive Heilsökonomie" bei Grünberg, a. a. O. I, S. 434ff. muß zum Ausgangspunkt der Erfassung Speners gemacht werden.

die lebendige, kräftige, innerliche, geistliche Erkenntnis Gottes, welche allein ist bei den wahren Gläubigen.“[1]

Es ist richtig: „Speners Reformschriften, auch seine Predigten sind trockene, ziemlich blasse Abhandlungen. Sachliche, ruhige, ja breitspurige Erörterung ist alles; allem geht er bis ins kleinste nach, läßt keine Unklarheit, aber auch keine Tiefe übrig[2].“ Das Gefühlsmäßige ist in ihm nicht klar zum Durchbruch gekommen. Er hat für die Mystik nicht volles Mitempfinden[3]. Und doch fühlt er sich zu dieser gerade hingezogen, als ob er weiß, daß hier mehr ist, als er selber geben kann. Er fühlt sich noch gebunden an die alten Formen; er ist ängstlich darauf bedacht, seine Rechtgläubigkeit zu wahren. Und doch weiß er, daß die Theologie auf neue Grundlagen gestellt werden muß[4]. Er gehört nicht zu den Menschen, die das Innerste ihrer Persönlichkeit frei zur Entfaltung haben bringen können; aus dem gedrückten, vom Krieg heimgesuchten Kleinbürgertum der Zeit, das in der Jugend sich durchhungern muß und immer beim Vorwärtsstreben auf die Gunst der Höheren angewiesen ist, wachsen nicht große, einheitliche, wirklich freie Charaktere hervor. Aber wenn auch die neue gefühlsmäßige Richtung bei ihm noch eingekapselt ist in die alten Formen, so ist das Gefühl doch stärker und lebendiger, als es uns oft scheint. Es tritt uns bisweilen entgegen, am stärksten vielleicht in den Soliloquia, diesen betenden Herzensergüssen mit ihrem jugendlichen Feuer, und der Zeitgenosse sah jedenfalls diesen vom Gefühl erfaßten Spener als den eigentlichen Spener an, der ihm Seelsorger und religiöse Autorität war, zu dem er sich hingezogen fühlt. Dieser eigentliche Spener muß uns erst noch trotz der wertvollen, unentbehrlichen Arbeiten Grünbergs nahegebracht werden[5].

Wenn bei Spener das Gefühl mühsam unter den hergebrachten Formen herausgestellt werden muß, so tritt bei Arnold das Gefühl

---

1) Allg. Gottesgelehrtheit. Ausgabe von 1713, S. 131 f., Zitat aus Johann Gerhard; denn seine Schrift besteht eigentlich nur aus Zitaten. Vgl. über Spener auch Schröder, Gottfried Arnold, 1917, S. 1ff.

2) J. Jüngst, Die Pietisten, 1906, S. 10.

3) J. Grünberg, a. a. O. I, S. 418 f.

4) Ebd. I, S. 420 ff.

5) Darin ruht der Wahrheitskern der scharfen Kritik Schröders, a. a. O. S. 20 an dem Werk von Grünberg.

in seiner unmittelbaren elementaren Wirkung uns entgegen. Bei ihm treten die Gefahren der Gefühlsreligion auch schon klar hervor. Er will Gott so lebendig empfinden, wie wenn die Sinne ihn mitfühlen könnten.

Worin liegen die Ursachen, daß das Gefühl in jener Epoche zur Herrschaft kam? Dieser historischen Frage ist bisher noch nicht eigentlich nachgegangen. Zunächst muß festgestellt werden, daß im Luthertum trotz aller scholastischen Dogmatik das Gefühl niemals vollständig unterdrückt worden ist. Die Kirchenlieder und die Gebetsliteratur bezeugen das lebendige Gefühl auch in jener Epoche; ohne Gefühl gibt es ja kein religiöses Leben. Wenn aber das Gefühl gerade seit den Tagen des 30 jährigen Krieges sich hervordrängte, so möchte ich das wiederum als Gegenwirkung gegen die höfische Kultur mit seiner Hochschätzung des Geldes und alles Äußerlichen begreifen. In den satten Zeiten des Kapitalismus und der äußerlichen Kultur ist stets die Mystik als Gegenwirkung hochgekommen, so schon im ausgehenden Altertum der Neuplatonismus, im Mittelalter die Frömmigkeit Eckarts und Taulers, so im Zeitalter Ludwigs XIV. Jansenismus und Pietismus. Dieses Emporkommen des Gefühlslebens setzt ebenfalls wieder in der spanisch-quietistischen Mystik des ausgehenden 16. Jahrhunderts ein und wirkt schon am Ausgang des Jahrhunderts lebhaft auf die Gebetsliteratur des Protestantismus ein [1]. Von mystischen Stimmungen, die nicht genuin auf lutherischem Boden sind, sind bereits das Paradiesgärtlein Johann Arndts und die Meditationes sacrae Johann Gerhards durchsetzt. In dem jungen Geschlecht am Ende des 17. Jahrhunderts kommen diese Stimmungen, die in den Tagen des Molinos und Fénélon beinahe in der Kirche Frankreichs zum Sieg gekommen wären, endlich auch in Deutschland zum Durchbruch, im Westen selbstverständlich früher als im Osten.

---

1) Paul Althaus, Zur Charakteristik der Evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert, 1914.



4.

Mit alledem ist aber noch nicht die pietistische Bekehrung selbst, das religiöse grundlegende Erlebnis, erklärt[1], das schließlich aus tiefer seelischer Depression hervorwächst.

Bei dem cholerischen A. H. Francke ist diese Bekehrung am impulsivsten und plötzlichsten. Die innere seelische Spannung, die schon längst in ihm war, wurde in seinem 24. Lebensjahr noch lebendiger: „Ich hatte gleichsam einen Fuß auf die Schwelle des Tempels gesetzt und ward dennoch von der so tief eingewurzelten Weltliebe zurückgehalten, nicht vollends hineinzugehen[2].“ Eine so energische Natur wie die seine will aber Klarheit und Entschiedenheit.

Um Michaelis 1687 war er nach Lüneburg gegangen mit der ausgesprochenen Absicht, „durch solchen Weg mich meines Hauptzwecks, nämlich ein rechtschaffener Christ zu werden, völliger zu versichern“[3]. Hier hatte er innere Stille. Er betont, daß er ein Stübchen hatte, darinnen er nicht in seinen Gedanken gestört ward. Hier stand er in engstem Verkehr mit ernst gesinnten Christen, besonders dem Prediger Sandhagen, dem Konrektor Mezendorf,

---

1) Hier ist der Punkt, wo Albrecht Ritschl den Pietisten völlig verständnislos gegenübersteht. Und doch hängt von dem Verständnis der Bekehrung schließlich das Verständnis des Pietismus überhaupt ab. Anstatt die Eigenart der seelischen Depressionen mitzuempfinden, vermischt Ritschl seine Darstellung sofort mit sittlichen Urteilen, die die Tatsachen verdunkeln. Vgl. z. B. seine „Geschichte des Pietismus“, Bd. 2, S. 251: „Vielmehr verirrte er sich in den Zweifel.“ Warum sagt Ritschl: „Verirrte sich?“ Es war kein selbstgewollter, beneidenswerter Zustand, in dem Francke sich befand. Ritschl schreibt S. 258 Francke vor: „In diesem Bußkampf soll man sich nicht niederwerfen lassen, sondern sich mit der Gnade und Treue Gottes trösten.“ Das war gerade das Eigenartige, daß auch die Schrift Francke nicht tröstete. Was Ritschl verlangt, war Francke seelisch, innerlich unmöglich. Und nun das Schlimmste: Ritschl erklärt den originalen, ursprünglichen Bericht Franckes über seine Bekehrung auf Grund einer recht dürftigen, kurz gehaltenen Erzählung eines Stephan Schulz (geboren 1714, also der folgenden Generation erst angehörig), der in seinen älteren Jahren geschwätzig und lehrhaft sein bedeutungsloses Leben erzählt und dabei recht oberflächlich seine Bekehrung schildert. Ritschl hat überhaupt nicht gefühlt, aus wie tiefen seelischen Depressionen heraus der Pietismus entstanden ist.

2) G. Kramer, a. a. O. S. 28. 3) Ebd. S. 29ff.

dem Superintendenten Lic. Scharffen in Lüne. „Hier waren die äußerlichen Hindernisse vom lieben Gott gleichsam auf einmal weggenommen." Bei der Predigtvorbereitung über das Textwort Joh. 20, 31 („Dieses ist geschrieben, daß ihr gläubet, Jesus sei Christ, und daß ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen") kam ihm zum Bewußtsein, daß er selbst den Glauben, den er fordert, nicht habe: „Denn solches, daß ich noch keinen wahren Glauben hätte, kam mir immer tiefer zu Herzen." Die traurigen Gedanken ließen sich nicht verjagen. Er nahm des Musaeus Collegium systematicum zur Hand: „Ich war bishero nur gewohnet, meine Vernunft mit guten Gründen zu überzeugen, weil ich im Herzen von dem neuen Wesen des Geistes wenig erfahren hatte." Aber es kam keine innere Gewißheit in ihn. Selbst die Heilige Schrift half ihm in diesem Augenblick nicht. Skeptizismus packte ihn:

„Bald kam mir in den Sinn, wer weiß, ob auch die Heilige Schrift Gottes Wort ist; die Türken gaben ihren Alkoran und die Juden ihren Talmud auch dafür aus; wer will nun sagen, wer Recht habe .... Ich glaubte auch keinen Gott im Himmel mehr, und damit war alles aus, daß ich mich weder an Gottes noch an Menschen Wort mehr halten konnte." „Dieser Jammer preßt mir viel Tränen aus den Augen, dazu ich sonst nicht geneiget bin. Bald saß ich an einem Ort und weinte, bald ging ich in großem Unmut hin und wieder, bald fiel ich nieder auf meine Knie und rufte den an, den ich doch nicht kannte."

Diesen inneren Zustand verbarg er vor den Menschen. Nur einmal offenbarte er sich einem Freunde, der vergeblich versuchte, ihn aufzurichten.

In solchem innern niedergedrückten Zustand kniete er an einem Sonntagabend vor Gott zum Gebet nieder, fest entschlossen, die Predigt, die er über acht Tage übernommen hatte, abzusagen, falls er zu keiner innern Gewißheit käme. Da kam der Umschwung.

„Wie man eine Hand umwendet, so war alle mein Zweifel hinweg, ich war versichert in meinem Herzen der Gnade Gottes in Christo Jesu; ich konnte Gott nicht allein Gott, sondern meinen Vater nennen; alle Traurigkeit und Unruhe des Herzens ward auf einmal weggenommen; hingegen ward ich als mit einem Strom der Freuden plötzlich überschüttet, daß ich aus vollem Mut Gott lobete und preisete, der mir solche große Gnade erzeiget hatte. Ich stand ganz anders gesinnt auf, als ich mich niedergeleget hatte." Der Zweifel war wie weggeblasen. Vor innerer Freude konnte er kaum schlafen. „Und wenn sich die

Augen etwa ein wenig geschlossen erwachte, ich bald wieder und fing aufs Neue an, den lebendigen Gott zu loben." Ihm war zu Mut, als wenn er von neuem geboren ist. „Ich konnte mich nicht die Nacht über im Bett halten, sondern ich sprang für Freuden heraus und lobte den Herrn, meinen Gott." Ein Überschwang seliger Gefühle überkam ihn: „Ihr Engel im Himmel, rief ich, lobet mit mir den Namen des Herrn, der mir solche Barmherzigkeit erzeiget hat." Die Einwürfe der Vernunft hielten nicht Stand vor „solcher Süßigkeit im menschlichen Herzen". Die „Neigungen zu einer weltlichen Lust" konnten nichts ausrichten gegenüber dem seligen Gefühlsrausch, der ihn überwältigt hatte.

Am Mittwoch darauf hielt er „mit großer Freudigkeit des Herzens" die übernommene Predigt. Von der Zeit an hat er innere Gewißheit gehabt, und von da an ward es ihm leicht, „zu verläugnen das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste". Zur Abkehr von der Welt, zur Askese stieg er auf; denn die Stetigkeit der innern göttlichen Gefühle war ihm mehr wert als alles andere. Gleichzeitig war es ihm klar, daß das Wissen eigentlich keinen höhern Wert hat; es schafft nicht „die überschwängliche Erkenntnis Jesu Christi unsers Herrn". Alles Wissen empfindet er „als Dreck". Erbauung und nicht Bildung steht im Vordergrund seines Interesses. Die Bildung ist der Erbauung, dieser Erhebung zu Gott, sogar eher schädlich; denn sie lenkt unwillkürlich die Gedanken von Gott ab.

Francke selbst hat den innern Umschwung seiner Seele mit Erfahrungen und Erlebnissen Luthers verglichen:

„Nun erfuhr ich wahr zu sein, was Lutherus sagt in der Vorrede über die Epistel an die Römer: Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebieret aus Gott, Joh. 1, 12, und tötet den alten Adam, machet uns ganz andere Menschen von Herzen, Mut, Sinn und allen Kräften und bringet den H. Geist mit sich usw. Und Glaube ist eine lebendige verwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er wohl tausendmal darüber stürbe usw."

Man hat auf Grund dieser Äußerung und der innern Seelennöte Franckes seine Bekehrung mit der Luthers in Parallele gestellt, so z. B. G. Kramer [1]. Man dringt jedoch erst zu tieferem Verständnis der religiösen Erfahrung Franckes vor, sobald man die Unterschiede zwischen ihm und Luther in den Vordergrund stellt. Es sind doch die Zweifel beider verschieden, wie auch der

1) a. a. O. S. 38.



innere Umschwung und die Mittel, die zu diesem Umschwung geführt haben, andere sind.

Luther hat, um mit letzterem zu beginnen, an der Schrift selbst sich aufgerichtet; bei ihm ist es das Pauluswort Röm. 1, 17 gewesen, das ihm vor andern Klarheit, innere Gewißheit, Erlösung von seinen Zweifeln brachte. Francke dagegen hat unter dem Beten ein inneres seliges Gefühl erlebt.

Daß es ihm auf dieses innere Fühlen ankommt, spürt man deutlich durch alle Äußerungen Franckes hindurch, so sehr die Bekehrung später in den Formen der Bekehrung Luthers dargestellt wird. Von diesem Fühlen in seiner Bekehrungsstunde hat Francke später gesagt[1]: „Es sei ihm da recht gewesen, als wenn er an der Brust Gottes gehangen; da habe er auch gedacht: Wenn Du in Deinem Leben hieran gedenken wirst, wirst Du wohl auch können ungläubig sein? Und so oft er dann auch daran gedacht hätte, habe er allezeit Kraft und Stärke genug gehabt, alles zu überwinden." Zum Vergleich könnte man heranziehen, was Francke in seinen „Lectiones paraeneticae"[2] von einem Studenten erzählt, der bei allem Ernst in innere Anfechtung kam, „daß man es ihm ansehen konnte, daß er mit der Desperation rung".

„Da ich diesen Menschen so vor mir hatte, und ihn in einem solchen elenden Zustande sahe, so fragte ich ihn: Glaubt er denn nicht an den Sohn Gottes? Der Mensch wunderte sich, daß ich ihn eben darnach fragte, und sagte zu mir: Ei, wie sollte ich an den nicht glauben? Nun, sagte ich, so sind ihm auch alle seine Sünden vergeben. Denn wer an den Sohn Gottes gläubet, der hat das ewige Leben. Diesmal segnete Gott das Wort, welches ich ihm doch so vielmal gesagt hatte, dergestallt an seinem Gemüt, daß ichs gewahr ward, daß sein Herz fröhlich wurde."

Ein inneres Fühlen gibt dem Zweifler auch da die innere Gewißheit. Auch bei dem Turmerlebnis Luthers handelt es sich freilich um ein inneres Fühlen; aber man stelle beides nicht in Parallele. Luther erlebte eine neue Gotteserkenntnis, eine Offenbarung; er gehört in die Reihe der Propheten hinein. Für Francke jedoch handelt es sich um die Aneignung einer theoretisch anerkannten, allen bekannten Wahrheit, um ein Gewißwerden. Und

1) Kramer, a. a. O. S. 37.
2) Herausgegeben von Gotthilf Francke, 1726, Bd. 1, S. 293f.

dafür ist ihm, was ihm selber freilich nicht klar und rein zum Bewußtsein gekommen zu sein scheint, eine neuartige innere Gewißheit gegeben worden.

Das Gebet, zu dem die Meditation in der Bibel hinzutritt, ist das Mittel dazu. Schon von Ritschl ist diese Stellung, die das Gebet in Franckes Frömmigkeit einnimmt, klar herausgestellt worden [1]: „Die Methode der Bekehrung macht den Eindruck, als brächte der Unwiedergeborene durch eigene Bußleistungen seine Bekehrung zustande und gewänne Gott durch sein Gebet den heiligen Geist ab.“ Die Stellung, die bei Luther die Schrift und der durch deren Verheißungswort gewirkte Glaube einnimmt, hat bei Francke das Gebet. In dem späteren Bericht vom 23. März 1727 über seine Bekehrung stellt er auch das Gebet als entscheidende Größe in den Mittelpunkt seines Bekehrungserlebnisses [2]. Es ist ihm dauernd letzter Helfer und Rater im Zweifel gewesen. Den jungen Studenten schärft Francke in seiner „Methode des theologischen Studiums“ daher als Erstes die fleißige Übung des Gebets ein.

Von Luthers Erlebnis aus führen die Wege zunächst hin zu jener Orthodoxie, die Gehorsam und Unterwerfung unter das Wort Gottes verlangt. Bei den Pietisten ist dagegen der moderne Subjektivismus vorgebildet. So korrekt lutherisch Francke auch empfand, — von hier führten Wege auch über die biblische Frömmigkeit hinaus. Die Art Franckes hat mehr Berührungen mit der Mystik, die Gott fühlen und empfinden will. So sehr der Gefühlsrausch, mit dem Francke seine Bekehrung begleitet, uns abstoßen mag (er hüpft vor Freude aus dem Bett! Er weint vor Freude! Er ruft laut!), — hier liegt seit den Tagen Luthers endlich wieder ein selbständiges religiöses Erleben vor. Das ist ein Fortschritt, mag er auch eingekapselt sein in seltsame Formen.

Luther und Francke ist es auch gemeinsam, daß bei ihnen dem Umschwung Zustände innerer Depression vorhergehen. Aber auch hier tut man gut, die Unterschiede zwischen beiden in den Vordergrund zu stellen. Luthers innere Not ist aus der

1) Ritschl, a. a. O. S. 259, vgl. auch S. 254f. Vgl. Kramer, a. a. O, II, S. 389f. über die Wichtigkeit des Gebets für den Studierenden der Theologie.

2) Kramer, ebd. II, S. 466.



mittelalterlichen Klosterfrömmigkeit herausgewachsen; nur von hier aus kann Luther verstanden werden: ihn bewegt die Frage nach dem auch dem Sünder gnädigen Gott. Franckes Erfahrungen sind zwar später in eben diesen Lutherschen Formen dargestellt worden: Franckes Anfechtung wächst in den späteren Darstellungen aus dem Schuldbewußtsein hervor; Franckes Zweifel ist Zweifel an Gottes Gnade, und der Glaubensbegriff, der sich bei Francke findet, ist korrekt lutherisch; glauben heißt vertrauen auf Gottes Gnade [1]. Gleichwohl ist der Unterschied zwischen Luther und Francke unverkennbar. Bei Francke liegt ein Zweifel an Gott, an der Schrift, an allen Autoritäten vor. Er hat darum, als er seinem Freund kurz vor der Bekehrung seinen inneren Zustand offenbart, die richtige Empfindung, daß ihm kein Mensch helfen kann. Bei ihm handelt es sich um die Frage: Habe ich rechten Glauben? Habe ich Gott selbst? Es ist nicht der Kernpunkt der innern Not Franckes erfaßt, wenn J. Jüngst a. a. O. sagt: „Francke empfindet tief den Gegensatz seines bisher selbstsüchtig-weltfrohen Wesens zu dem ernsten Inhalt seiner Studien. Dies bringt ihn zu plötzlicher, sittlich-religiöser Umwandlung." Ein asketisches Moment ist zwar in ihm wirksam, und die Askese bezieht sich für ihn auch auf die Wissenschaft. Aber der Ausgangspunkt seines letzten religiösen Erlebnisses an jenem Sonntagabend in Lüneburg ist nicht verstärkter Drang nach Askese gewesen, sondern die Sehnsucht nach Gotterleben, nach dem Gotthaben aus allem Zweifel heraus. Und das fand er durch jenes stille Gebet, das er vor Gott kniend laut sprach.

Luther hat einst seine innern Nöte in den Schriften der Mystiker, des großen Frankfurter und Johann Taulers, wieder dargestellt gefunden. Wir wissen heute, er hat seine innern Nöte und seine Empfindung in die Mystiker hineingelesen [2]. Genau umgekehrt haben Francke und die Pietisten ihre Seelennöte in Luther hineingelesen, obwohl sie ihrerseits weit mehr ihre inneren Nöte in denen der Mystiker hätten vorgebildet finden können. Die Mystiker erlebten innere Nöte, in denen sie sich der Hölle

---

1) Z. B. besonders deutlich im Anhang 2 von G. Kramer, a. a. O. I, S. 273 f.

2) Vgl. Boehmer, Luther, 4. Aufl., S. 63 ff. und im Theologischen Literaturblatt, 1917, S. 121 ff. 137 ff.



nahe fühlten, weil sie noch etwas Selbst sein wollten, weil sie zu der völligen Demut, zu dem „Nichts sein wollen“ noch nicht herabgestiegen waren. Genau so hat Francke die Empfindung: Solange er den „Götzen der Gelehrsamkeit“ bei sich hat und pflegt, kann die Seligkeit Gottes nicht erlebt und empfunden werden. Es kam für ihn alles darauf an, diesen hochmütigen Drang nach Wissen zu unterdrücken. Gott offenbart sich den Unmündigen, ist ein Lieblingsgedanke aller Pietisten gewesen. „Es hieß nun bei mir“, — so charakterisiert Francke seinen innern Seelenzustand nach seinem siebenjährigen fleißigen Theologiestudium —, „die ihr solltet längst Meister sein, bedürfet ihr wiederum, daß man euch die ersten Buchstaben der göttlichen Worte lehre, und daß man euch Milch gebe und nicht starke Speise [1].“ Zwischen den innern Nöten der Mystiker und denen der Pietisten ist eine stärkere innere Verwandtschaft als zwischen Luthers Seelennot und der Franckes. Der Frankfurter schreibt (Kap. 4): „Derweil nun der Mensch also in der Hölle ist, vermag ihn niemand zu trösten, weder Gott noch Kreatur, wie geschrieben steht: In der Hölle gibt es keine Erlösung.“ Dann aber folgt die Beseligung: „Nun läßt Gott den Menschen in dieser Hölle nicht, sondern er nimmt ihn an sich.“ Das entspricht genau dem, was Francke erlebt hat. Und Spener beschreibt diesen Zustand sehr zutreffend, daß die Seele derer, die Gott zu den wichtigsten Geschäften berufen hat, „eine Weile ebenso wenig Labsal von innen und außen empfinde, als Christus am Kreuz [2].“ Die Schriften der Mystiker sind von den Pietisten darum neu entdeckt und z. T. neu herausgegeben worden, so z. B. ist von Francke selbst Molinos damals noch vor seiner Bekehrung in das Lateinische übersetzt worden.

Der stärkste Unterschied zwischen Luther und den Pietisten liegt in ihrer Stellung zur Welt. Luther hat es schließlich zu einer positiven Stellung zu der Welt und dem Leben, trotz aller innerweltlichen Askese, die bei ihm wirksam war, gebracht. Der Pietist gelangt dagegen nicht zu einer positiven Würdigung der Welt. Askese und Beschaulichkeit drängen sich in den Vordergrund. Die Erziehungsanstalten A. H. Franckes widersprechen dem nicht; der Geist, der in ihnen herrscht, hat ein durchaus

1) Kramer, ebd. S. 27. 2) Bedenken, Teil III, S. 588.

asketisches Gepräge. Die Askese ist aber bei ihnen nicht ein äußerer Zwang, der ihre Persönlichkeit in ihrer Entwicklung einengt und bricht, sondern gerade umgekehrt: die Askese lebt als innerer Drang in ihnen und bringt die göttlichen Gefühle zur Vollendung. Als Francke die Seligkeit des Gottfühlens erlebt hatte, ist es für ihn etwas Selbstverständliches, etwas Naturgemäßes, den letzten Rest von Weltliebe und Eitelkeit aufzugeben. Auch hier finden wir die besten Parallelen bei den Mystikern. Heinrich von Ruysbroek kehrt schließlich dem Leben den Rücken und sucht die Stille der Einsiedelei Groenendael auf. Der große Frankfurter sagt (Kap. 18): „Sobald der Mensch erst einmal das Vollkommene geschmeckt hat, so werden alle geschaffenen Dinge ihm zunichte: er selber eingeschlossen ... Und daran schließt sich, daß sich der Mensch nichts annimmt: weder Sein noch Leben, Wissen noch Können, Tun oder Lassen, noch irgend was man gut nennen darf. Und solchermaßen wird der Mensch ganz arm: er wird sich selber zunichte, und in ihm und mit ihm alles Etwas, alle geschaffenen Dinge. So allererst hebt ein wahres inwendiges Leben an.“ Dieses In-sich-zurückziehen ist auch die asketische Stimmung der Pietisten[1]; die Askese wird nicht Gesetzesfrömmigkeit bei ihnen; sie ist Ausfluß der religiösen Stimmung, sie ist Mittel, Gott zu erleben, sie trägt darum schließlich zur Bildung der geschlossenen, religiösen Persönlichkeit bei. So sehr darum die Tiefe der Empfindung durch die Askese der Mystik und des Pietismus verstärkt werden kann, — der Kultur als solcher steht der Pietismus fremd gegenüber. Die pietistische Bekehrung wird darum von dem modernen Kulturmenschen ohne weiteres abgelehnt.

Wie Francke, so hat Schade eine seelische Depression erlebt, in der seine Seele allen Glauben und alles Vertrauen verloren hat. Sie trat ein, als er bereits an dem Collegium philobiblicum in Leipzig sich beteiligte und also schon auf dem Weg zur innerlichen Vertiefung war[2]. Es geschah dies vielleicht erst 1689. Eingeleitet

---

1) Vgl. oben S. 199 ff. über die asketischen Elemente in der pietistischen Bekehrung.

2) Zu unterscheiden sind das noch stark philologische Collegium philobiblicum, dem Spener in seinen Ratschlägen eine mehr praktische Richtung geben will, und die Collegia biblica, die Francke erst seit seiner Rückkehr aus Lüneburg (Neujahr 1689) einrichtete. Zwischen beiden wird in den

wird die seelische Depression bei ihm durch eine Krankheit, die ihm Todesgedanken nahe brachte.

„Er kehrte dadurch innerlich von vorigen Wegen merklich um, und da er, Zeit und Unmut zu vertreiben, bei Gesellschaft nach gewohnter Lustbarkeit tun wollte, ging es nicht wie ehemalen und blieb das Herz immer als fern davon; verlohr sich auch das äußere mehr und mehr, daß man sagt, er wäre nicht wie zuvor. Inzwischen hielt die leibliche Schwachheit und Entkräftung immer an, und die stete Sorge und Bekümmernis für den Tod, welches beide wunderliche Wirkungen bei ihm taten." [1] In diesem Augenblick, wo seine Seele stärker als je zuvor auf Gott hingerichtet war, überkam ihn der Zweifel, genau so wie bei Francke. Selbst die Schrift verlor ihm ihre Autorität. „Damit ward der Mensch auch der Schrift los, daß er nicht daran glauben konnte, und der augenscheinliche Beweis der Örter, wo eins und ander geschehen, das rote Meer, Salzsäule, Jerusalem, die Völker, die annoch lebenden Juden und andere Profangeschichtschreiber .... waren nicht mächtig genug, seinen Gegensätzen dawider zu begegnen oder alles andere nach aufgezeichneten Umständen zu glauben. Da versenkte sich der Mensch zuletzt dahin, daß er keinen Gott glaubte; konnte sich nicht bereden, noch einbilden, daß das, was man nicht hören, sehen, fühlen oder spüren könnte, etwas sein könnte." Die Religion selbst empfand er als Betrug, als „eine Erfindung kluger Leute, das gemeine Volk in Schrecken und Zaum unter Vorstellung eines Gottes, der das Böse ewig strafe und das Gute vergelte, zu halten, da es aber die wenigsten, sonderlich Verständige selbst glaubten."

Die Menschwerdung Christi, Rechtfertigung und Unsterblichkeit wurden ihm zweifelhaft. Unter dieser Stimmung litt sein Körper. „Er verwelkt als eine Blume." Er offenbarte seinen innern trostlosen Zustand keinem Menschen. Er führte im Umgang „bewegliche und erbauliche Reden, die er selbst nicht empfand". Er betete trotz allem zu Gott, den er nicht glaubte. Er ging selbst zum heiligen Abendmahl.

In dieser trostlosen Stimmung kam plötzlich der Umschwung. Er ist wie bei Francke durch das Gebet hervorgerufen. Seinen

Lebensläufen nicht genügend unterschieden. Vgl. die klaren Ausführungen bei Grünberg, Spener, Bd. 1, S. 232 ff. Zu der seelischen Depression Schades vgl. noch in seinen Schriften, Bd. 5, S. 383 ff.: „Merkwürdige und erbauliche Erzählung von einem Menschen, der in schweren Unglauben und Atheismum geführet, aber von Gott herrlich herausgerissen worden." Die scheinbaren zeitlichen Widersprüche in dem Termin der Bekehrung der beiden Berichte Schades erledigen sich einfach durch die klare Unterscheidung der beiden Collegia.

1) Schriften, Bd. 5, S. 386.



Ausgang scheint die Peripetie an dem Wort genommen zu haben: „Wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Toten, so wird dich Christus erleuchten.“ „Mit solchem Schlüssel“ versucht er „die Tür zur Erkenntnis des Vaters und Christi aufzuschließen“. In der Stimmung, daß Gott ihn bekehren müsse, fing er an zu beten:

„Er warf sich eins nieder für Gott und fing an, für ihn aus dem Herzen zu beten, anfangs weil er ungewohnt worden, kalt und schwach, verspürte aber mehr und mehr Brünstigkeit, so daß auch die Tränen, welche ganz seltsam bei ihm, hernach flossen, und bat Gott um Vergebung, daß er ihn in seiner Jugend verlassen, so oft und bisdaher schwerlich erzürnt, flehte um Bußfertigkeit und Reue, und daß er doch um des geschenkten Heilandes willen ihm helfen wolle.“ [1]

Schade teilt uns Gebetsworte mit, wie er sie damals gesprochen hat. Es sind inhaltlich nicht gerade bedeutende Worte. Es kommt aber in solchen Augenblicken gar nicht auf die Worte selbst an, sondern auf die Stimmung des Beters. Wir haben das Äußere ins Auge zu fassen: Er lag auf der Erde; Tränen traten ihm in die Augen; ein Gefühl liebender Sehnsucht (das ist wohl die „Brünstigkeit“) nach Gott überkam ihn. Da verspürt er unter dem Gebet „merkliche Veränderung und Leichterung des Herzens“.

Zum Gebet trat bei Schade die Lektüre der Schrift hinzu. Er las und betrachtete das Schriftwort so lange, bis „die Kraft und Wahrheit“ desselben sich in seinem Herzen erwies. Gleichzeitig mit der Bekehrung kam auch bei ihm wie bei Francke die Askese zum Sieg: „Von aller Absicht auf das Sichtbare und Zeitliche“ zog er das Herz ab, um „mit seinem Geist recht Gott anzuhangen und zu dienen“. Der Umschwung war bei ihm nicht so plötzlich wie bei dem leidenschaftlichen, energischen Francke. „Ein klein Lichtlein in seinem dunkeln Herzen“ war ihm aufgegangen, „eine geringe Kraft“ ihm geschenkt. Hinzu trat der Umgang und die Besprechung mit solchen, die weitere Erfahrungen gemacht hatten, auch der Besuch der Predigten von solchen, die in der Wahrheit standen. „Da spürte er von Tag zu Tag die Kraft des Wortes Gottes.“ Die Gebetsstunden wurden eifrig gepflegt; denn schließlich hing alles von Gottes Güte ab. Wichtig

1) S. 394.

für sein inneres Leben wurde ferner, daß er collegia biblica selbst abhielt [1]: „Mittlerweile geschah es, daß Gott diesem Menschen etwas von seinem Wort andern fürzusagen und auszusprechen verliehe, den Weg, den er gefunden, zu zeigen.“ Verachtung, Schmach, Verfolgung erlitt er dadurch; aber er blieb still und unveränderlich in seinem Heiland. So „wuchs ihm ein herrlicher Segen zu, den er sonst nie erhalten, daß er mehr in sich eingekehret, des Herzens fleißiger wahrnahm, zu Gott bat um Weisheit, Demut und Befestigung“. Die Gefühlsstimmung innerer Beseligung war erreicht.

Die geschilderten Depressionen lassen sich auch für das Leben Paul Antons, Joachim Breithaupts und J. Langes nachweisen. Da mir die Selbstbiographie Paul Antons nicht zur Verfügung steht, verweise ich für ihn auf die Zitate, die Schrader aus seinen andern Schriften über „die Schrecken des Gewissens“, über „die großen und vielen Kämpfe“ zusammengestellt hat, aus denen der Glaube hervorwächst [2]. Breithaupt gibt in seiner Biographie für die Zeit in Kiel und Frankfurt nur die kurze Notiz [3]: „Indessen hatte der Satan mein nicht geschont mit geistlichen Anfechtungen; wobei es an leiblichen Zufällen ebensowenig mangelte, daß auch auf der Rückreise dem Tode nahe kam: es begleitete mich aber desto überschwänglicher die göttliche Gnadenhilfe beide im geist- und leiblichen.“

Lange hatte in Leipzig (c. 1690) seine erste seelische Depression, als ihm ein frommer Bauer von seinen Anfechtungen erzählte [4]: „Kaum hatte ich dieses angehört, so befunde ich mich in gleichen Zustand gesetzt.“ Die Zweifel wirken auf andere mit suggestiver Kraft. Er hat darum niemals im öffentlichen Vortrag, in Privatunterredung oder auch in Schriften davon ge-

1) Vielleicht seit Juni oder Mai 1689, vgl. Grünberg, ebd. S. 234. Anton hielt collegia seit dem 12. Juni 1689 ab. Daher ist die Bekehrung Schades vielleicht erst in das Jahr 1689 hineinzuverlegen. Um Neujahr 1689 kam Francke wieder nach Leipzig. Es ist denkbar, daß durch ihn die neue Stufe in der Entwicklung Schades unwillkürlich herbeigeführt wurde.

2) W. Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle, 1894, S. 70, Anm. 24.

3) Gesegnetes Gedächtnis a. a. O., S. 107.

4) Lange, a. a. O., S. 20ff.



sprochen, damit „andern nicht auch widerfährt, was mir begegnet war". Einen „christlichen Studiosum" trifft er, der genau die gleichen seelischen Nöte hat. Was also die Menschen der pietistischen Kreise erlebten, müssen Stimmungen gewesen sein, die aus der allgemeinen Zeitlage hervorgeflossen sind. Noch einmal erlebt er solche Stimmung in Erfurt, wohin er mit Francke mitgezogen war (Ostern 1690): „Mein Herze wurde auf einige Zeit in solche Dürre und Versuchungen gesetzt, daß ich an Gottes Gnade und an meiner Kindschaft bei ihm zweifelte." Hinzu trat auch der Zweifel, ob Studieren nicht wider Gottes Willen ist. Sein Bruder Nikolaus, der damals in Hamburg war, hat ihm geholfen und ihn „in die rechte Ordnung des fleißigen und Gott geheiligten Studierens" gebracht. Das Genauere wird nicht berichtet; es ist dies aber kaum zu bedauern; denn seine Entwicklung zeigt keine selbständigen, originalen Züge. Sein Bruder ist sicherlich der geistig bedeutendere gewesen, während Joachim Lange mehr ein Abklatsch dessen, was andere erlebt haben, gewesen ist. Er wird dessen ungeachtet unter den Hallensern als erster der fanatische Eiferer.

Auch Spener hat seelische Depressionen erlebt (um 1653). Leider sind die Aufzeichnungen, die er selbst über seinen Unglaubenskampf gemacht hat, nicht mehr vorhanden [1]. Aus seinem Trostbrief an eine angefochtene Jungfrau geht hervor, daß er all jene Stimmungen, die wir in den Kreisen Franckes gefunden haben, auch selbst durchgemacht hat: „Haß und Murren gegen Gott, der sich nicht nach unserm Willen offenbaren wolle, Zweifel an alle dem, was wir von ihm gehört haben [2]." Die Stimmung und Kraft zum Leben vergeht dem Menschen in solchem Kampfe. Nun meint aber Spener, daß „das rechte und brünstige Gebet besteht in dem feurigen Verlangen nach göttlicher Gnade, nicht aber bloßerdinges in dem mit ruhigem Herzen und empfindlicher Andacht sprechenden Worten oder in dergleichen ruhigen, nach einander folgenden Gedanken". Das Verlangen und das Seufzen nach Gott bleibt in dem Menschen. „Solche Seufzer sind die allerkräftigsten Gebete." Das Gebet führt aus dem Zweifel

1) Grünberg, ebd. I, S. 145.
2) Theolog. Bedenken II, S. 790ff.



heraus; die Schrift tritt ganz in den Hintergrund. Spener gibt darum der angefochtenen Seele den Rat:

„Sie rufe eifrig zu ihrem Gott, aber welches sie wohl in Acht zu nehmen hat, nicht sowohl um völlige Hinwegnehmung ihrer Last und Endigung ihres Kampfs, als welche wir noch nicht eben gewiß göttlichen Willens zu sein vorwissen, als vielmehr um seine Gnade, seinen künftigen Beistand, Linderung der Versuchung, damit sie ihr nicht zu schwer werde, und Vollbringung seines Willens in ihr, dabei versichert, daß sie nicht ehender zu völliger Überwindung ihrer Anfechtung gelangen werde, als wo sie sich von Grund der Seelen resolvieren könnte, die Befreiung davon wider göttlichen Willen auch nicht einmal zu verlangen, hingegen so willig unter derselben zu bleiben, als davon erlöset zu werden: dann käme ihre Seele zu solcher Überlassung, daß sie sich bloß ihrem Vater in seinen Schoß würfe, mit ihr nach Belieben umzugehn, es sei nun, daß er sie in Licht oder Finsternis, in oder ohne Geschmack seiner Gnaden, in Ruhe oder Unruhe haben wollte, mit ihm ganz zufrieden zu sein, so hätte derselbe allen Zweck, wohin die Anfechtungen gemeint sind, bei ihr erhalten, und könnte der völlige Sieg nicht lange außenbleiben."

Er wünscht, daß sie darum beten solle, daß Gott den menschlichen Willen dem seinigen unterwerfen möge. Auf diesem Wege soll durch das Gebet die seelische Depression überwunden werden. Spener weist es zwar ab, daß wir Gottes durch das Gefühl gewiß werden; er meint, daß wir an innern Herzenswirkungen die Gnade Gottes empfinden und spüren. Es darf aber doch gesagt werden, daß auch nach ihm Gott im Gefühl erlebt und empfunden wird. Es ist klar, daß Speners seelische Depressionen ganz in den Rahmen dessen, was man in Halle erlebte, hineinpassen. In seinen Formeln haben die Hallenser ihre Erfahrung ausgedrückt finden können.

In etwas anderen Bahnen verläuft das religiöse Erleben Arnolds. In Dresden, im Verkehr und unter dem Einfluß Speners, hat er zum erstenmal das Göttliche selber in seiner Seele erlebt. Durch ihn hat er es gelernt, zu Christus selber „als zu unserm einigen Meister und Propheten" zu kommen.

„Als aber dieser Morgenstern selbst aufging, erfuhr ich ohne viel Worte aus lauter Gnaden dasjenige in der Tat nacheinander, was ohnlängst in denen Göttlichen Liebesfunken sonderlich im Anfang aus wahrhaftiger Erfahrung durch Gottes Gnade bezeuget worden." [1]

1) Bekenntnis, § 2.



„Was [1] fühl ich oft vor süße Kraft,
die mir erquickt die sonst zerstreute Sinnen?
Ists Jesus nicht, der dieses alles schafft?
Sollt nicht denn Leib, Seel und Geist zerrinnen?

Wie gern beschrieb ich euch die Kraft, wenn ichs vermöcht.
Ihr Schwestern, lauft ihm nach, so fühlt ihrs gleichfalls recht.“

Dies innere Gottfühlen, zu dem Arnold damals aufstieg, ist nicht wie bei Francke und andern aus starken Depressionen hervorgewachsen. Eine von lebendigen Gefühlen so erfüllte Seele wuchs wie von selbst unter Gebet und innerer Reinigung der Seele und Abkehr von der Welt in diese neue Art der Frömmigkeit hinein. Die inneren Kämpfe setzen an andern Punkten ein.

Zunächst handelt es sich für ihn um seine Stellung zur Kirche. Hier ist er ziemlich schnell über Spener hinaus zu einer radikalen Verwerfung der Kirche fortgeschritten, und es scheint, daß diese innere Stellungnahme eigentlich ohne viel Schmerzen sich vollzog. Nirgends finden wir in den Gedichten Spuren dafür, daß er in dieser Entscheidung lange hin und her geschwankt hat. Sie tritt uns als fertiges Resultat eigentlich sofort entgegen, vor allem in dem „Grablied Babels“, das geradezu leidenschaftlichen Haß gegen alles, was Kirche ist, atmet.

Die Depression setzt bei ihm, der großen wissenschaftlichen Kraft des Pietismus, auch in seiner wissenschaftlichen Arbeit ein. Er hatte nach mancherlei Schwanken sich zur Übernahme der Professur für Geschichte in Gießen (1697) entschlossen. Die Pflichten des Amtes, die Teilnahme an den Sitzungen, die Vorbereitung auf die Vorlesungen hielten ihn von der stillen Pflege der Frömmigkeit ab. Er kann seiner großen Sehnsucht nicht nachgehen, „die Süßigkeit“ der Liebe Jesu immer wieder zu empfinden. Ein Ekel packt ihn vor aller Beschäftigung mit der Welt. In der stillen Einsamkeit seines Quedlinburg, an dessen grüne Täler er sehnsuchtsvoll zurückdenkt, glaubt er besser seinen Gott finden zu können als in einem Amt mit seinen Pflichten. Seine Gedichte offenbaren uns diese Stimmung [2]:

---

1) Göttl. Liebesfunken, 1698, Nr. 40, S. 46.

2) Ehmann, a. a. O., Nr. 11 und 12; Göttliche Liebesfunken, ebd. Nr. 134 und 135.



„Drum fort, o Seel, entzeuch geschwinde
dich der Gesellschaft dieser Welt,
zerreiß, was Dich gefangen hält,
damit dein Fuß die Ruhe finde,
wo kein Geräusche dich verstöret,
kein Zuspruch, Sorgen und Verdruß
den Umgang dir mit Gott verwehret,
der hier oft unterbleiben muß.“

„Ich freu mich schon auf eine Kammer,
die mich in sich verschließen wird,
und durch den engen Raum abführt
von aller Unruh, Streit und Jammer,
die große Städt und Schlösser haben;
hier soll nur meine Ruhstatt sein,
da Sicherheit und Fried mich laben
und kein Unfriede bricht herein.“

Dennoch gibt er sich keiner Täuschung hin. Er weiß, daß ein Aufgeben des Amtes und eine Übersiedlung nach Quedlinburg noch nicht an sich ihm Ruhe bringen:

„Du bist Dir selbst die größte Plage,
Du trägst noch Babel stets in Dir.
Willst Du noch Ruh genießen hier,
so laß Dir keine süßen Tage
durch süße Träume hier vorlegen,
Du machst dich nur mehr mißvergnügt;
die Liebe Jesu wird dich hegen,
die alles Wissen überwiegt. . . .
Die Einsamkeit kann dich nicht laben,
wenn mit dir zieht dein Eigensinn.“

Es ist ihm klar, der volle, ganze innere Frieden wird uns auf Erden nicht zuteil. Er findet keine klare, feste Antwort in seiner Not. Er weiß nicht, ob er in seinem Amt bleiben soll oder nicht. Beinah scheint es, als ob dies Gedicht, das ganz mit der Sehnsucht nach Stille und Ruhe beginnt, das uns sein ganzes Unbefriedigtsein in Gießen offenbart, schließlich ihm zuredet, zu bleiben:

„Es hat noch niemand, der mit Dir
drauf (= nach dem Paradies) fliehen will, den Zweck getroffen. . .

Es muß uns doch zuletzt gelingen:
Bleib nur in Einfalt Gottes Kind.“

Mit ganzer Lust und Freude hat Arnold sich dem Studium ergeben. Aber immer hat er Stunden, in denen ihn die Sehnsucht

überkommt, sich ganz der Pflege des inneren Gefühls hinzugeben. Welche Entscheidung soll er treffen? Er wägt den Gedanken hin und her. Die Vernunft wehrt sich gegen die Phantasie [1]:

„Du kannst mir doch das Wesen niemals weisen,
drum ist Dein Tand mir nie genug."

Die Phantasie fühlt sich stolz als das Höhere, als „Gottes Werk", als „der Liebe Kraft". Arnold entscheidet sich klar für das letztere:

„Mein Herz geh hin
und fülle Deinen Sinn
aus Deines Vaters Schatz mit dem,
was Dir zum Frieden ist bequem."

Unter diesen seelischen Anfechtungen litt er [2]: „Also daß mein Herz oft von beiden Teilen gleichsam in Stücken zerrissen und ohne Leben in allem Jammer und Schmerzen lag, ja gleichsam in Tränen schwumme." Die Entscheidung fällt, wie zu erwarten war: Er gibt sein Amt auf (1698). Stimmungen innerer Beseligung überkommen ihn. Vielleicht auf diesem Höhepunkt seines inneren Gottfühlens hat er das Lied geschaffen, das noch am stärksten weiterlebt:

„So führst Du doch recht selig, Herr, die Deinen,
ja selig, und doch meistens wunderlich."

Das Gefühlsleben wächst stärker und lebendiger noch in ihm empor [3]. Er erzeugt in sich neue Gefühle:

„Seitdem ich auf mein eigen Gemüt und auf das, was darin vorgegangen, etwas besser acht zu geben angefangen und selbiges alles mit der Schrift genau zusammen halten lernen, hat sich in der Tat befunden, daß nicht allein der ewige Gott und Vater seinen Sohn Jesum Christum zu offenbaren und nach allen dessen Wundern zu verklären gesuchet, sondern auch hiebei absonderlich die Göttliche Weisheit durch ihre geheime Wirkungen nach einander sich mächtig geäußert hat." [4]

---

1) Göttliche Liebesfunken, ebd. Nr. 132.

2) Bekenntnis, a. a. O., § 14.

3) Für die Art, wie er künstlich an Bildern sich in Gefühlszustände versetzt, vgl. die interessanten Beobachtungen bei Schröder, a. a. O., S. 54ff. Bei Schröder sind auch die schwierigen allegorischen Gedichte sachkundiger Beurteilung unterworfen.

4) Das Geheimnis der göttlichen Sophia. Leipzig 1700. Vorrede § 2. Über die Weisheitslehre vgl. F. Dibelius, G. Arnold, 1873, S. 128ff.

Unter anhaltendem Gebet ist ihm das „Geheimnis der Göttlichen Weisheit" offenbar geworden. Sie ist die geheime Braut, die Adam bei seinem Fall verloren hat, und die es gilt, wiederzugewinnen. Man fühlt sie an inneren Wirkungen, die die Seele heiligen. Nicht so selbständig, wie es nach den Aussagen Arnolds scheint, ist er zu dieser neuen Entdeckung gekommen. Die Weisheitslehre ist ihm vielmehr aus Jakob Böhme zugeflossen. Aber er vermochte das, was andern versagt ist, — auch diese Lehre in sich neu nachzufühlen, sie nicht theoretisch sich anzueignen, sondern innerlich zu erleben. Von dieser göttlichen Weisheit erwartet er die innere Durchdringung mit göttlichem Geist. Er fordert auf, sich ihr zu ergeben: „Ziehen wird sie auch und zugleich unendliche Kraft geben, zu folgen, weil ihr edler Geist Leib und Seel einnehmen und alles ihr zu eigen, rein, keusch, göttlich und himmlisch gesinnt machen wird [1]."

Auf diesem Höhepunkt seines Lebens, wo neue Empfindungsweisen ihm zuflossen und in neue Gefühlswonnen ihn versetzten, mitten in dem stillen Quedlinburg, wo er ganz der Beschauung leben konnte, müssen nun Depressionen ihn überkommen haben, worauf die Gedichte Nr. 96—100 der „poetischen Lob- und Liebessprüche" hinweisen. Die Anfechtung erwuchs ihm an einem andern Punkte als Francke. Der willensstarke tätige Francke erlebt seinen Seelenkampf, weil er zum inneren Fühlen, zum inneren Gewißwerden durchdringen will. Das war die Regel bei den mehr nüchtern veranlagten Nordost- und Mitteldeutschen. Der ganz mystisch veranlagte Arnold, dem dies innere Fühlen zu seinem Wesen gehört, erlebt seine Depression auf dem Gebiet des sittlichen Willens. Er fühlt in sich den Gegensatz von dem Christus, der in ihm ist, und der Macht der Sünde, die überwunden werden muß [2]:

> „Könnt Christus wohl und Belial,
> mag Lieb und Zorn, kann Licht und Finsternis,
> in einem Platz sich sammeln allzumal,
> ist die Erlösung nicht vollendt gewiß?"

Das Gefühl der Sünde, die Tatsache, daß solche überhaupt noch in ihm, dem Wiedergeborenen, vorhanden ist, drückt ihn

---

1) Sophia, ebd. Vorrede § 29. 2) Ebd. Nr. 96, S. 121.



nieder. Und in dieser seelischen Not betet er zu der Weisheit als Mutter, weil Sophia den Menschen mit ihrer Kraft durchdringen kann[1]:

„O Mutter, diese Wüstenei
verzehrt mein kaum erhaltenes Erbe.
Mein Durst zeigt mir, wie matt ich sei.
Wie kannst Du zusehn, daß ich sterbe?
Der innern Elemente Streit,
der Sonne Stich, des Mondes falscher Schein
macht mir den Weg nach Haus voll Ängstlichkeit:
Und im Gefäß wird bald kein Wasser sein.
Ach Gott, erhör des Geistes heischres Schrein."

Wie ein Problem empfindet er den Gegensatz. Daran zerarbeitet sich sein Gemüt. Die Antwort gibt Sophia durch Hinweis auf Hiob 1:

„So ists, der unverschämte Geist
dringt wohl sich unter Gottessöhne."...

„Ist dies (= das Herz) nicht stets zum Kampf bereit,
so suchet er (= Belial) das Heiligtum zu stören."

Gerade weil Gott in ihm lebendig ist, so regen sich auch die „Kräfte des finstern Drachenreichs", um „ihr altes Schlangennest noch zu behaupten"[2]. Ins „innere Heiligtum" des Herzens können sie zwar nicht mehr eindringen, aber im „Vorhof" wüten sie um so mehr. Und nun kommt das Eigenartige, Unfaßbare: Arnold erlebt Augenblicke, wo die Sünde ganz aus seinem Herzen zu weichen scheint:

„Und, siehe, wie ein Blitz, mußt der Rebelle (= Teufel) weichen:
Stracks war der Vorhof leer, der um den Tempel ging,
so daß ihn ewig auch kein Feind mehr soll erreichen."

Und doch: Vollkommen fühlte er sich noch nicht. Wie „dürres Erdreich" erschien ihm sein Inneres: Der gute Sinn muß noch hineingelegt werden. Eine innere Reinigung vollzieht sich. Aber schließlich überkommt ihn — groß und gewaltig — die Sehnsucht nach Vollkommenheit[3]:

1) Ebd. Nr. 96, S. 130.
2) Vgl. ebd. Nr. 97 zum folgenden.
3) a. a. O., S. 137f.



„Erschein, erlös vollkommen uns, heil auch die kleinste Sündenwunde.
Erschein, ich bitt, und laß dich nicht, ich muß doch hier vollendet sein.
Nichts soll mich hindern mehr davon! Wie könnt ein armer Geist
noch tragen
dies allzuharte Sündenjoch? Herr, Herr, sieh an Dein Eigentum;
daß nun fast fünfmal sieben Jahr die schnöden Kräfte dürfen plagen,
ja plagen und erwürgen fast. Wo ist Dein großer Nam und Ruhm?“

Selbst das Höchste erscheint ihm wirklich erreichbar. Die Sophia will das Werk der Vollkommenheit in ihm treiben, so er „gelassen“ ist, „dem eignen Sinn entnommen“. Das Gedicht schließt mit der frohen Aussicht:

„Auf Tränensaat ist mir die Ernte gar gewiß.“

In den Gedichten Nr. 98 und 99 wird nun die innere Reinigung zur Vollkommenheit in Bildern, wie sie dem allegorischen Zeitgeschmack entsprechen, beschrieben [1]. Zu Jubelgesängen erhebt sich Arnold schließlich [2]:

„Du himmlisch Geflügel, du englischer Chor,
komm, stimme die lieblich verzückenden Lieder,
und schwinge die dankenden Stimmen empor,
Sophia bringt Eden und alles hernieder.“

Dem Höhepunkt folgt wieder ein Tiefpunkt [3]:

„Kaum fing mein Paradies nun wieder an, zu grünen,
daß frische Hoffnung gab zu reicher Fruchtbarkeit,
kaum war der erste Zweig von jeder Pflanz erschienen:
da war ein neuer Sturm zur Prüfung schon bereit.
Die Macht der Finsternis, so aus des Tempels Schränken
vom Geist verbannt war, versucht ihr Heil zuletzt
und schoß den ganzen Strom der eitelen Gedanken
auf das noch matte Herz.“

Wieder beginnt ein neues Ringen und neues Bitten [4]:

„Wir scheinen viel zu bitten
und mehr als möglich wär. Ists aber Dein Befehl,
Dein Wort und Wille nicht, so magst du dichs entschütten:
Wo nicht, so tust du mehr, als was die arme Seel

1) Die Bäume des paradiesischen Seelengartens werden ausgedeutet, vgl. Schröder, a. a. O., S. 63f.
2) Nr. 99, S. 143. 3) ebenda S. 147. 4) Nr. 100, S. 153.



kann suchen und verstehn. Einmal ist ja die Stunde
der Klarheit Christi da: Es ist nicht Wartens Zeit,
Aufschiebens und Verzugs. Ja was aus Deinem Munde
ergehet, kannst Du selbst nicht widerrufen heut.
Es muß erfüllet sein! Nun ist dies Wort zu lesen,
und Christi Geist bezeugts: Wir müssen auferstehn
samt Christo und so sein versetzt in himmlisch Wesen.
Sollt dies nicht Amen sein? Eh müßt die Welt vergehn."

Die Ehre Christi verlangt es einfach, daß Gott sich in dem Menschen verklärt [1]:

„Daß die Verheißung nicht vor der Vollkommenheit
ward nach dem Tod verspart. Zeig, wie noch hier auf Erden
die neu erstandne Schar verkündge weit und breit
der Auferstehung Kraft."

Wieder erlebt er selige Augenblicke des Sieges:

„Triumph muß Dir, o Herr, in Vorrat sein gesungen!
Seht! Steht nicht Jesus auf in denen, die er liebt?
Weicht, Übeltäter, weicht! Ihm ist der Sieg gelungen!"

Ein Jubellied darf angestimmt werden:

„Wir danken Dir, mächtiger König, wir danken,
Lobsingende Deiner unendlichen Kraft . . . ,
Du hast uns mit Feuer und Geist getaufet
und gibst uns zu schmecken das himmlische Mahl."

Vor seiner Phantasie steht noch Größeres. Durch die Einwohnung Christi in uns empfangen wir mehr, als der Mensch einst im Urstand hatte [2]:

„Wirst Du die Kleider geben
und was dazu gehört, so wird ein jeder Christ
ein wahrer Christus sein, in dem der Vater siehet
des Sohns Natur und Geist verherrlicht stehen dar;
der alle Göttlichkeit auf uns herunterziehet,
bis sich im Geiste recht die Dreiheit offenbar.
Dann wird ein Wunder nach dem andern ausgeboren.
So bricht des Lammes Kraft der sieben Siegel Zahl:
Der andere Adam bringt weit mehr, als war verloren.
Ja, so besteht vor Gott die ewge Priesterwahl."

1) Nr. 100, S. 157. 2) Ebd. S. 263.

Mit Gebeten um die Verklärung Christi in seiner Seele schließen die zu Hymnen sich erhebenden Gebete: „Das inwendige Königreich des Sohnes der Liebe“ soll in seiner Seele gegründet werden:

> „Gesegnet sei Dein Thron, befestigt und erhaben,
> o Majestät, in mir! Dein Szepter sei geküßt
> von deinem Untertan, in welchem Du die Gaben
> des Geistes ehemals nur im Anfang sehen ließt,
> nun aber näher trittst. Sei meiner Lieb willkommen,
> o Fürst der Lieb im Geist!“

Sind diese Gedichte auch nicht anzusehen als genaue historische Darstellung von Arnolds inneren Gegensätzen und Kämpfen, sie spiegeln uns doch seine Seelenstimmung deutlich ab. Was er dunkel in der Seele empfand, und worum er rang, hat er selber hier zum klaren Ausdruck gebracht.

Das einfache, schlichte, fromme Empfinden, das im Gottvertrauen besteht, und das Gott als heilige Kraft im Leben braucht, ist verlassen. Das, was Arnold will in seinem sittlichen Streben und in seinem religiösen Fühlen, übersteigt die Menschensphäre. Er ist nahe daran, den Boden realer Wirklichkeiten aufzugeben. Der Abschluß, den uns die Gedichte der poetischen Lob- und Liebessprüche geben, kann nicht das letzte sein. Das Ziel der völligen Vollkommenheit, der Vergottung, ist noch nicht erreicht. Schon steht er mit Gichtel in Briefwechsel, der in Ekstasen und Verzückungen Gott erlebte. Er lebt sich immer mehr, wie seine Schriften zeigen, in die Mystik der Vergangenheit ein, besonders in Dionysius Areopagita [1], in Ruysbroek und in Madame Guyon. Da tritt der Umschwung ein — plötzlich, unerwartet. Er heiratet die Tochter des ihm befreundeten Hofdiakonus Sprögel in Quedlinburg. Es ist eine wirkliche Ehe, keine geistliche Liebesgemeinschaft. Ein Kind wird geboren. Die separatistischen Frommen entsetzen sich [2]; Spener und der Hallenser Kreis freuen sich [3]. Er übernimmt wieder ein Amt. Er kehrt gewissermaßen wieder in die Welt zurück. Er gesundet. Er löst sich von den Strö-

1) Vgl. die vielen Zitate aus Dionys in seiner Historie und Beschreibung der mystischen Theologie, 1703.

2) Das Genauere am besten bei W. von Schröder, a. a. O., S. 115f.

3) Fr. Dibelius, a. a. O., S. 150f.



mungen, die zum Separatismus führen, von dem Ungesunden und Krankhaften, das uns in seiner Weisheitslehre und der Liebesdichtung des Hohen Lieds entgegentritt. Wir haben uns nicht zu wundern, daß die Radikalen ihm vorwarfen, er sei kein eigentlicher Mystiker; er war allerdings nicht bloß zu ethisch, sondern auch zu nüchtern fundiert, wohl auch zu ängstlich, um ganz dem kecken Schwung der Gefühle wie Gichtel und Dippel sich hinzugeben. Aber die Kraft des Gottfühlens versiegte ihm nicht. Auf seinem Totenbett sagte er: „Ich esse Gott in allen Bissen Brot [1].“ In dem Genuß der irdischen Speise schmeckt er, „wie gut, süß, kräftig und heilsam das ewige Göttliche Wort und Wesen sei“. Auch selbst seine ablehnende Stellung zur Kirche hat er, im Grunde genommen, nie aufgegeben. Immer blieben ihm Menschen wie der heilige Nilus, Gregor von Nazianz, Bernhard, Albertus Magnus u. a., die ihr Amt aufgegeben haben, um ganz der Beschauung zu leben, das große Vorbild [2]. Er rechtfertigt freilich die Übernahme seines Amtes mit der Überlegung [3]: Will man Menschen die äußerlichen Übungen „nehmen, ehe sie etwas besseres und seligeres erkennen, so tut man ebenso verkehrt und vergeblich, als wenn man einem Bettler seinen alten Rock nehmen will, ehe er einen neuen oder andern hat“. Die Liebe, auch das Vorbild Jesu und der Apostel, zwingt zum Aushalten in der Kirche, und in seinem Amt soll man darauf sehen, diejenigen „zu retten, die ihre Knie vor Baal (d. i. die äußere Kirche) gar nicht oder doch aus bloßer Unwissenheit beugen“ [4]. Die Kirche bleibt ihm dennoch ein Stück Heidentum. Es ist ein Opfer der Geduld, in ihr zu bleiben. Wer es tut, macht sich „um Christi willen zum Narren“. Aber da dem Christen „nichts gemein noch verdammlich“ ist, „worin er nicht sich selbst, sondern das, was Christi ist, und die zerstreuten Schafe suchet“, so darf er seiner innern Überzeugung bisweilen zuwider leben. Der Grundton in Arnolds Leben bleibt die gleiche zeitlose, den Kirchen völlig gleichgültig gegenüberstehende Mystik:

---

1) Gedoppelter Lebenslauf, 1716 (ohne Seitenzahlen), am Ende des zweiten Lebenslaufes.

2) G. Arnold, Die Abwege oder Irrungen und Versuchungen. Frankfurt 1708, S. 567f.

3) Ebd. S. 589.

4) Ebd. S. 590f.

„So zieh mich denn hinein in deinen Willen,
und trag und heg und führ dein armes Kind.
Dein innres Zeugnis soll den Zweifel stillen,
Dein Geist die Furcht und Lüste überwind.
Du bist mein alles, denn Dein Sohn ist mein,
Dein Geist regt sich ganz kräftiglich in mir.
Ich brenne nur nach Dir in Liebsbegier:
Wie oft erquickt mich Deiner Klarheit Schein."

* * *

Woher kommt die seelische Depression der Pietisten, die dem Bekehrungserlebnis voranging? Daß es ein allgemeines Erlebnis war, dürfte nach dem Vorhergehenden klar sein. Leider fehlen Selbstbiographien von Laien, die auch herangezogen werden könnten, so daß ich leider nicht Beispiele aus Laienkreisen für eben dieses Depressionserlebnis bringen kann. Für Johann Arnd, dessen „Wahres Christentum" allen in diesen Kreisen das meist gelesene Erbauungsbuch gewesen ist, lassen sich Depressionen nicht mehr nachweisen; das schließt natürlich nicht aus, daß auch er solche in ähnlicher Weise schon erlebt hat. Scriver dagegen betont [1]: „Ich weiß mich nicht zu erinnern, daß ich einen rechtschaffenen Christen gekannt oder von ihm gehört und gelesen, der von der Traurigkeit seines Erlösers nicht hätte das Seinige empfunden, und der aus seinem Kelche nicht hätte einen Trunk tun müssen." Er beschreibt dann allerdings diese Traurigkeit mehr als Schwermut: „Vielen hängt die Traurigkeit von Mutterleibe an und schleppen sich damit ihr Leben lang; das Gemüt ist fast immer als wie mit einem Nebel erfüllt. ... Wie viele sind derer, welche im Stande der Gnade und wahrhaftig in der Vereinigung und Gemeinschaft Jesu Christi leben und können sich doch des vielfältigen Trauerns und der Schwermut nicht erwehren." Auf den seelischen Zustand, den Scriver beschreibt, paßt besser das Wort „Anfechtung" als „Depression", das doch allein den Gemütszustand des Franckeschen Kreises zutreffend wiedergibt. Jedenfalls tritt die geschilderte seelische Depression, die sicherlich auch schon früher von Menschen bisweilen erlebt ist, wie auch das Beispiel mittelalterlicher Mystiker zeigt, in weiteren Kreisen

1) Seelenschatz, 4. Teil, 5. Predigt.

seit Franckes Bekehrung auf[1]. Das Beispiel Langes zeigt nun zwar, daß Depressionen ansteckend wirken können. Dadurch ist aber diese psychische Erscheinung noch nicht ausreichend erklärt.

Ob man sagen darf, daß die Depression in Zusammenhang steht mit den großen Gegensätzen, die das Zeitalter durchziehen: mit dem Prunk des höfischen Lebens und der Oberflächlichkeit des öffentlichen Lebens und andererseits den höheren Bedürfnissen der Seele? Ob man die Depressionen aus den sexuellen Regungen der Seele nach der Freudschen Psychoanalyse zu erklären hat, nach der Pfister Zinzendorfs religiöse Entwicklung analysiert hat? Zu einem klaren Urteil wird man erst kommen, sobald ein größeres Material der psychischen Depression der Menschen, die im Alter von 20—30 Jahren stehen, zusammengestellt ist. Denn das ist beachtenswert, daß die Pietisten ihren Seelenkampf in dem bezeichnenden Alter von 20—30 Jahren gehabt haben: Francke war 24 Jahr alt (1687), Schade 23 Jahr (1689), Lange 30 Jahr (1690), und falls Speners Seelennöte denen Franckes ähnlich waren, worauf alles hindeutet, so war dieser 18 Jahr alt (etwa 1653) und Breithaupt, der unter dem Einfluß Speners stand, etwa 25 Jahr (etwa 1683).

Nur zwei Beobachtungen verdienen noch festgehalten zu werden. Wir beobachten die Depression als etwas Internationales in dem gesamten Kreis der nachreformatorischen europäischen Mystik, und beinah ist man versucht, zu behaupten, daß sie von Spanien aus, wo Ignatius von Loyola und die heilige Theresa typische Beispiele für sie sind, nach dem Osten gezogen ist. Madame de Guyon, George Fox und Labadie bieten die besten Parallelen. Ihr Kampf ist nur noch stärker und erregter, als ob die Menschen im Osten noch nicht die gleiche Kraft der Erregung und Empfindung besessen hätten! Diese Depression tritt auf, sobald der Mensch stärker von Gott erfaßt ist. Der irreligiöse Mensch hat so wie jeder, der von Idealen sich nicht leiten läßt, keine Depressionen. Der, der die Religion hat, sagt sie dem Anfänger im

---

1) Zinzendorfs Zweifel an der Existenz des Vaters stehen in andersartigem psychologischen Zusammenhang, vgl. Reichel, Zinzendorfs Frömmigkeit, 1911, S. 134 ff.



Glauben voraus. Schon Molinos in seinem „Guida spirituale“ stellt die Regel auf, daß nach dem ersten Wachstum im Göttlichen sich die Anfechtung einstellt [1]:

„Du wirst Dich von allen Kreaturen verlassen sehen, ja auch von denen, von welchen Du am meisten Hülfe und Beistand hofftest.. Deine unsichtbaren Feinde werden dir mit Gewalt zusetzen und dich mit allerhand Zweifel, mit unreinen Gedanken, mit Bewegungen der Ungeduld, der Hoffart und des Zorns, mit Murren und Lästern wider Gott, seine Sakramente und Geheimnisse verfolgen. . . . Und wirst also gleichsam zwischen zwei Mauern eingeschlossen sein, da du in lauter Angst und stetem Leiden dich befinden und doch keine Hoffnung sehen wirst, jemals davon los zu kommen.“

Die Depression tritt auf dem religiösen Gebiet uns entgegen. Noch ist das Zeitalter von den kirchlichen Formen beherrscht. Hundert Jahre später finden wir seelische Depressionen ohne Beziehung auf das kirchliche Leben. Ob wir von den Erlebnissen des jungen Rousseau und Goethe aus auch die Depression der Pietisten erklären dürfen? Ihre Depressionen sind zum großen Teil sexuell bedingt, und das Verdienst Rousseaus besteht darin, diesen Punkt rücksichtslos wahr beschrieben zu haben. Ich wage kein Urteil abzugeben. Nur soviel ist mir gewiß vom Standpunkt der eigenen Religion aus, daß die seelische Depression letzten Endes beruht auf dem großen Gegensatz der idealen religiösen Anlage des Menschen und der von rücksichtslosen Machtfaktoren und sinnlichen Leidenschaften beherrschten Wirklichkeit. Haben wir die wissenschaftliche Pflicht, den Faktoren nachzugehen, die die Depression bedingen, — sie bricht doch zuletzt aus den Tiefen des Unterbewußtseins hervor wie eine Macht, die den Menschen überwältigt, und so entzieht sie sich psychologischer Zergliederung. Es kommt auch darum nicht darauf an, Gesetze aufzustellen, sondern Anschauungsmaterial darzubieten [2].

Genau ebensowenig läßt sich auch empirisch-psychologisch der Umschlag, die Bekehrung, ableiten. Das Gebet, durch das die Wendung herbeigeführt wird, ist mehr als eine reine sub-

---

1) Buch I, 8. 48—49. Zitat nach der Übersetzung von G. Arnold, 1712, S. 214 f.

2) Vgl. Wilh. Schmidt, Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie, 1908, besonders S. 166 ff.

jektive Sache. Durch das Gebet strömt geistige Kraft in die Seele hinein. Auch James [1] hat verzichtet, psychologische Ableitungen zu geben, sobald dieses innerste Gebiet der Religion erreicht ist. Es wird darum bei der Feststellung Troeltschs wohl bleiben, daß die Psychologie der Religionswissenschaft keinen andern Beitrag leisten kann, als den der genaueren Fixierung und Beschreibung des religiösen Phänomens [2].

Das Gesangbuch Ambrosius Blaurers

Ein Beitrag zur hymnologischen Geschichte der Schweiz im Reformationszeitalter

Von Friedrich Spitta

In seiner Schrift „Die schweizerischen Tonmeister im Zeitalter der Reformation“ [3], hat der am 14. Februar 1915 verstorbene altkatholische Theologe und hervorragende Hymnologe A. Thürlings [4] Seite 7 und 19 eines von ihm entdeckten Gesangbuchs des Konstanzer Reformators Ambrosius Blaurer gedacht, welches das lange gesuchte Mittelglied zwischen dem Gesangbuch von Johannes Zwick und den Schweizer Gesangbüchern aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bilde. Er hatte dasselbe von Herrn Sekundarlehrer Jakob Treuthardt aus Bern erstanden. Ich habe mich lange auf die angekündigte Veröffentlichung dieses wertvollen Fundes gefreut und Thürlings wiederholt um den Abschluß seiner Untersuchung gebeten, bei der sich der peinlich sorgfältige Forscher

1) Die religiöse Mannigfaltigkeit. Deutsch von Gg. Wobbermin, 1907.

2) Psychologie und Erkenntnistheorie, 1905, S. 17. Interessant ist ein Vergleich mit den Beobachtungen, die Starbuck gemacht hat (Religionspsychologie, 1909). Er behauptet S. 102 ff., daß die Bekehrung bei Männern heftiger ist als bei Frauen. Die Wandlung bricht sintflutartig herein. Er weist ferner (S. 106 ff.) darauf hin, daß es auf den Kraftaufwand des Willens weniger ankommt als auf die Hingabe.

3) Von mir besprochen in der Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst (abgekürzt: MGkK.) VIII, 1903, S. 381.

4) Vgl. MGkK. 1915. März- und Maiheft.

nicht genug tun konnte [1]. Da hat ihm der Tod die Arbeit unvollendet aus der Hand genommen, und die Hinterbliebenen haben mir das Buch zur Untersuchung übergeben (17. April 1915). Diese habe ich sofort angestellt und war damit im wesentlichen zu Ende gekommen, als mir einige Zeit später Thürlings Aufzeichnungen zugingen, so daß nun zwei unabhängig voneinander entstandene Forschungen vorlagen. Die Unruhe der Kriegszeit hinderte mich, die nicht ganz einfache Aufgabe, das Thürlingssche Manuskript für den Druck verwendbar zu machen, zu Ende zu bringen. Dann erfolgte mein Auszug aus Straßburg. Unter den Handschriften, die ich noch vor dem Einzug der Franzosen nach Deutschland hinüberretten konnte, befand sich meine Untersuchung des Gesangbuches, das selbst ich für die Ausreise in meiner Rocktasche geborgen hatte; die Thürlingssche und meine Arbeit daran blieb in Straßburg liegen, und noch immer ist es nicht gelungen, sie wiederzuerlangen. So habe ich mich denn entschlossen, der Aufforderung des Herausgebers der Zeitschrift für Kirchengeschichte zu entsprechen, ihm meine Untersuchung zur Veröffentlichung herzurichten, und behalte mir vor, von den Thürlingsschen Untersuchungen Mitteilung zu machen, wenn sie wieder in meine Hand gelangt sind.

I.

Beschreibung des Gesangbuchs

Der Titel des Buches ist:

Ein gmein gsangbůch
le von vil vor vñ yetz nüwge
dichten Psalmen / Hymnen vnd
geistlichen liedern / zůsamē gestellt durch
etlich Gottesgeleerte männer / zů dienst auch
brauch vnnd übung jnen vnnd allen
Christenlichen gmeinden.

Mit einer kurtzen vorred
Am. B.

Zů Zürych by Christoffel
Froschouer.

---

1) So schrieb er mir (ohne Datum): „Das Ambr. Blaurersche Gesangbuch hat mich in letzter Zeit auch wieder beschäftigt; mein Überblick über den Werdegang der Froschauerschen Gesangbuchdrucke ist nun, soweit es das

Eine Jahreszahl ist nicht vorhanden. Das in gepreßtem Leder mit (defekten) Schließen gebundene Buch hat in 16⁰-Format einen Umfang von 24 Bogen (A—Z). Hinter dem Titelblatt beginnt jetzt sofort der zweite Bogen; das dazwischen Gehörende ist verloren gegangen, kann aber mit vollkommener Sicherheit ergänzt werden. Hier müssen die „kurze Vorred“ Blaurers und die ersten „Psalmen Davids“ gestanden haben, die bis auf S. CXXVIII den ersten Teil des Gesangbuches ausmachen. Nun ist zu beachten, daß die Numerierung der ersten Seite des zweiten Bogens nicht die Zahl 17, sondern 13 trägt. Da nun das Buch nicht durchnumeriert ist, sondern das Register am Schluß unnumerierte Seiten hat, so ist zu vermuten, daß von den Seiten des ersten Bogens nur 12 durch die Psalmenlieder in Anspruch genommen waren. Das wird dadurch bestätigt, daß in dem Register angegeben ist, daß das Lied über den ersten Psalm „Wohl dem Menschen, der wandlet nit“ auf Seite 1, das über den zweiten „Hilff Gott wie gadt es ymmer zů“ auf Seite 2 gestanden hat. Auf den vier übrigbleibenden, nicht numerierten Seiten des ersten Bogens wird also wohl der Titel und die Vorrede Ambrosius Blaurers gestanden haben. Daß dieser mit der Abkürzung „Am. B.“ gemeint ist, versteht sich von selbst.

Es läßt sich nun aber der Inhalt des ersten Bogens noch genauer bestimmen. Außer den Liedern über die beiden ersten Psalmen muß dem Register zufolge das über den achten „Herr unser Herr wie herrlich ist“ auf S. 10 gestanden haben. Auf S. 11 aber hat das Lied über den neunten Psalm „Dir o Herr wil ich singen“, von dessen 13 Strophen auf S. 13 und 14 die Hälfte von nicht ganz 7 steht, begonnen. Nun sieht im Züricher Gesangbuch von 1570 die Abteilung der Psalmenlieder genau so wie bei Bl. (= Blaurer) aus; es ist also nicht zu bezweifeln, daß in der noch vorhandenen Lücke von etwa S. 3—10 die dort vor-

---

Material erlaubt, nahezu lückenlos, und es bedürfte für mich nur der Möglichkeit einer strengen Konzentrierung für einige Monate, um die Arbeit fertig zu stellen, die doch manches Neue bringen würde. Freilich würde ich in manchem Punkte doch allerhand Schwierigkeiten finden, für deren Lösung ich die Hülfe besserer Kenner der reformatorischen Persönlichkeiten und Ereignisse in Anspruch nehmen müßte. Ich darf hierin, hochv. H. Kollega, gewiß auch auf Sie zählen.“

handenen Dichtungen von L. Öler über die Psalmen 3—7 gestanden haben, die, mit dem Anfangsbuchstaben A und E beginnend, in dem bis H abgerissenen Register bei Bl. nicht nachzuweisen sind. Bei der völligen Gleichheit des „Gsangbüchle" mit dem Züricher Buch von 1570 ist auch nicht zu bezweifeln, daß in ersterem ebenfalls eine Überschrift über den Psalmenliedern gestanden hat, wie die dortige „Hienach volgen die Psalmen".

Es bleibt nur übrig zu bestimmen, wie es sich mit der Vorrede verhält, die auf der dritten und vierten unpaginierten Seite des ersten Bogens gestanden haben wird. Im Züricher Gesangbuch steht vor den Psalmenliedern als Vorrede für das Ganze, auf welche die Überschrift „Hienach folgen die Psalmen" zurückweist, Blaurers Gedicht „Woluff du junges fröhlichs plut" [1], dessen älteste Aufzeichnung mit der Überschrift „Vermanung an die Christlichen Jugent zum Gesang" bisher in Gregorius Mangolts handschriftlicher Sammlung von 1562 gesehen wurde, wo es am Anfang der Lieder Blaurers steht. Im Züricher Gesangbuch steht das Gedicht ohne die sechs letzten Zeilen, statt deren sich die mit den zwei vorhergehenden reimende Schlußzeile findet: „volg mir, es soll dich nit gerüwen"; ebenso in den späteren Züricher Gesangbüchern, wo es auf die Vorrede von Egli folgt [2] und mit den Worten angekündigt wird: „Aber von dem nutz und gebrauch deß Psalmensingens volgt hernach in Ambrosij Blarers seligen hinderlaßnen Reymen" [3]. Als Gesangbuchvorrede sind auch einige Verse daraus in dem Bonnischen Gesangbuch von 1561 (sowie in dessen folgenden Ausgaben) verwendet worden [4], dessen Anordnung einen Einfluß der Schweizer Gesangbücher aus der Mitte des Jahrhunderts zu verraten scheint [5]. Wir haben es hier nicht mit einem Liede zu tun, sondern mit einer Dichtung in Zeilenpaaren. Wenn Mangolt sie in 8 Strophen zerlegt mit der Motivierung: „Diser spruch mag in 8 gsatz teilt vnd gsungen werden wie der Hyms Min zung erkling vnd etc.", so deutet er damit ja selbst an, daß

1) Vgl. Ph. Wackernagel, Kirchenlied III, Nr. 661.
2) Wackernagel, Bibliographie, S. 441.
3) Bibliographie, S. 679.
4) Bibliographie, S. 611.
5) In unsrer Zeit ist ein Teil der Verse in das Vorwort für das Gesangbuch von Elsaß-Lothringen aufgenommen worden.

das nicht die von Blaurer gegebene Form sei, wie das Gedicht denn auch in den Züricher Gesangbüchern einfach in Zeilenpaaren gesetzt ist. Die nächste Parallele zu ihm ist Luthers „Vorrede auf alle gute Gesangbücher“: „Fur allen Freuden auff Erden kan niemand kein feiner werden“[1], die Blaurer bekannt gewesen sein wird, und deren Titel schon beweist, daß Blaurers Gedicht als „Vorrede“ bezeichnet werden konnte, auch als kurze; ist doch die Luthers 16 Zeilen länger und findet erstere mit ihren höchstens 48 Zeilen vollkommen Platz auf zwei Seiten im Format des Blaurerschen Gesangbuchs, deren jede 25 Zeilen zuläßt. Gesangbuchvorreden solcher Art sind nichts Seltenes. Man vergleiche die Verse im Eingang des Rigaischen Gesangbuchs von 1537[2], wo sonderlich der lieben Jugend das Gesangbuch gewidmet wird. Desgleichen M. Weißes „Ermahnung an den Leser“ im Vorwort zu der Ulmer Ausgabe des Brüdergesangbuches von 1538, in der sich folgende Zeilen finden:

> „Darum ists sehr fein löblich und gut,
> wann man bei der Jugend Fleiß tut,
> lehret sie Christi Joch tragen
> und davon singen und sagen.“[3]

Ferner die poetische Zueignung der Psalmenlieder des Ambrosius Lobwasser[4], sowie des Ph. van Marnix[5], und vor allem die „Vorrede an das gläubige Christenvölklin“ in Fischarts Gesangbüchlein von 1576[6]. Letztere zeigen übrigens, was „lange“ Vorreden sind. Somit kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die kurze Vorrede Ambrosius Blaurers im „Gsangbüchle“ jenes Gedicht gewesen ist. Das wird nun vollends sicher gestellt, wenn die Züricher Gesangbücher von 1560 und 1570 herangezogen werden, die in dem ersten Teile, den Psalmenliedern, sich Stück für Stück mit Bl. decken. Hier beginnt die Numerierung der Seiten auch erst auf dem dritten Blatte; auf dem ersten steht der Titel, auf dem zweiten A. Blaurers Vermahnung an die Jugend zum Gesang. Diese unterscheidet sich, wie bemerkt, von der in der Handschrift Mangolts dadurch, daß

1) Wackernagel, Kirchenlied III, Nr. 51.
2) Bibliographie, S. 559.
3) Bibliographie, S. 566.
4) Bibliographie, S. 622.
5) Bibliographie, S. 696.
6) Bibliographie, S. 649.



statt der letzten drei Reimpaare die mit dem viertletzten sich reimende Zeile „volg mir, es soll dich nicht gerüwen“ findet. Ob das auch in Bl. der Fall war, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden.

Folgendes ist der Inhalt des ersten Abschnitts des Buches, wobei das von mir Ergänzte in eckige Klammern gesetzt ist.

[Vorrede: Woluff du junges fröhlichs plut; A. Blaurer.
Hienach volgen die Psalmen.

1.	Psalm	1:	Wohl dem menschen der wandlet nit; L. Öler.
2.	„	2:	Hilff Gott wie gadt es immer zu; A. Knöpken.
3.	„	3:	Ach Herr wie sind meinr feind so vil; L. Öler.
4.	„	4:	Erhör mich wenn ich ruff zu dir; L. Öler.
5.	„	5:	Erhör mein wort mein redt vernym; L. Öler.
6.	„	6:	Ach Herr straff mich nit in deim zorn; L. Öler.
7.	„	7:	Auff dich Herr ist mein trawen steiff; L. Öler.
8.	„	8:	Herr vnser Herr wie herrlich ist; L. Öler.
9.	„	9:	Dir o Herr will ich singen; L. Jud].
10.	„	10:	Din armer huff, Herr thut klagen; M. S[tyfel].
11.	„	12:	Ach Gott von himmel sich daryn; M. L[uther].
12.	„	13:	Ach Gott wie lang vergissest min; M. Gr[eitter].
13.	„	14:	Es spricht der vnwysen mund wol; M. L[uther].
14.	„	15:	O Herr wär wirdt sin wonung hon W. D[achstein].
15.	„	„ :	Herr wär wirt wonen in diner hütt; [H. Sachs].
16.	„	16:	Bewar mich Gott ich truw vff dich.
17.	„	23:	Min hirt ist Gott der Herre min; [W. Meuslin].
18.	„	25:	Herr ich erheb min seel zu dir; J. Kol[ros].
19.	„	26:	Richt mich das ichs mög lyden; T. B[laurer].
20.	„	31:	In dich hab ich gehoffet Herr; A. R[eußner].
21.	„	37:	Erzürn dich nit o frommer Christ; L. H[etzer].
22.	„	45:	Min hertz hat gutes wort betracht; A. R[eußner].
23.	„	46:	Ein veste burg ist vnser Gott; M. L[uther].
24.	„	„ :	Gott selbs ist vnser schutz vnd macht; J. F[rosch].
25.	„	51:	O Herre Gott begnade mich; M. Gr[eitter].
26.	„	„ :	Erbarme dich o Herre Gott; E. H[egenwalt].
27.	„	53:	Der torecht spricht: Es ist kein Gott; W. D[achstein].
28.	„	54:	Hilff mir Gott in dim Namen bald; J. D[achstein].
29.	„	67:	Es wöll vns Gott genädig syn; M. L[uther].
30.	„	71:	Herr Gott ich truw allein vf dich; H. V[ogther].
31.	„	72:	Dem kunig vnnd regenten din; L. J[ud].
32.	„	73:	Gott ist so gut dem Israel; H. V[ogther].
33.	„	77:	Herr es sind Heiden in din erb; V. T. [? Dietrich].
34.	„	82:	Gott stat in siner gmeinden recht; W. M[euslin].
35.	„	85:	Biß gnädignem. o Herr di land
36.	„	91:	Wer vnderm schirm deß höchsten helt; W. M[euslin].

37.	Psalm	94:	Du Herr bists dem die raach gezimpt; [T. Blaurer].
38.	„	104:	O min seel Gott den Herren lob; A. R[eußner].
39.	„	114:	Do Israel vß Egypten zoch; M. Gr[eitter].
40.	„	115:	Nit vns nit vns o ewiger Herr. [M. Greitter].
41.	„	116:	Ich hab gegloubt o Herre Gott.
42.	„	117:	Frölich wöllen wir Alleluia singen; J. A[gricola].
43.	„	118:	Das Gott der Herr so früntlich ist; J. S[chweinitzer].
44.	„	119a:	Es sind doch sälig alle die; M. Gr[eitter].
45.	„	119b:	Hilff Herre Gott dem dinen knecht; M. Gr[eitter].
46.	„	119c:	Wol den die styff sind vff der ban. [M. Greitter].
47.	„	124:	Wo Gott der Herr nit by vns hielt; J. J[onas].
48.	„	„ :	Wer Gott nit mit vns dise zyt; M. L[uther].
49.	„	125:	Nun welche hir jr hoffnung gar; M. G[reitter].
50.	„	127:	Wo Gott zum huß nit gibt sin gunst. [I. Kolros].
51.	„	„ :	Vergebens ist all můy vnd kost; M. L[uther?].
52.	„	128:	Wol dem der in Gotts forchte stat; M. L[uther].
53.	„	129:	Sag Israel min lyb vnd seel; A. B[laurer].
54.	„	130:	Vs tieffer not schry ich zu dir (vierstrophig). [M. Luther].
55.	„	„ :	Vs tieffer not schry ich zu dir (fünfstrophig); M. L[uther].
56.	„	133:	Nun sich wie fyn vnd lieblich ist; T. [?C.] H[ubert].
57.	„	137:	An wasserflüssen Babylon; W. D[achstein].
58.	„	139:	Herr Gott, der du erforschest mich; H. V[ogther].
59.	„	34:	Den Herren Gott will ich loben frisch; R. W[alther].

Unter diesen 59 Liedern sind die Psalme 15, 46, 51, 124, 127, 130 je zweimal vorhanden. Auffallend ist, daß am Schluß der Reihe hinter Psalm 139 Rudolf Walthers Lied über den 34. Psalm steht: „Den Herren Gott will ich loben frisch“. Zum Abschluß der Psalmen ist es wohl geeignet; hat es doch im Züricher „Christenlich Gesangbuch“ von 1559, wo bisher der älteste Druck zu finden war, die Überschrift „Ein Dankpsalm für die geistlichen Gaben; daß Gott die Seinen erhört, tröst und schützt in allen Nöten“. Immerhin läßt der Platz des Liedes darauf schließen, daß die Psalmenreihe schon vorher feststand und das Walthersche Lied erst bei späterer Redaktion hinzugefügt worden ist. — Daraus erklärt sich auch wohl, daß das Lied Zwinglis über den 69. Psalm „Hilff, Gott, das Wasser gat“ (bisher zuerst nachgewiesen im Züricher Gesangbuch von 1560) nicht unter den Psalmliedern steht, sondern weit hinten auf S. CCLXXVI.

Der zweite Teil des Gsangbüchle hat auf S. CXXIX folgende Überschrift: „Hienach volgend die geistlichen gsang vnd Christlichen lieder / deren etliche in der kirchen vor oder nach

den predigen / etliche aber allein vsserthalb an statt der abgöttischen üppigen vnd schandtlichen wältliederen / gesungen werdend." Eine Scheidung dieser beiden Sorten von Gesängen ist im folgenden nicht gegeben.

Zuerst folgt, ohne eine speziellere Überschrift, eine Gruppe von Katechismus-, Schul-, Morgen- und Abendliedern S. CXXIX bis CLXVIII. Es sind folgende Stücke:

60. Diß sind die heilgen zehen gebott; M. L[uther].
61. Mensch wilt du läben säligklich; M. L[uther].
62. Ich gloub in Gott vatter den Allmächtigen; M. Gr[eitter; bezieht sich auf die Noten].
63. Wir gloubend all an einen Gott; M. L[uther].
64. Ach vnser vatter der du bist; J. Z[wick].
65. Herr vatter din sun Jesus Christ; T. B[laurer].
66. Vnser vatter im himmelrych; M. L[uther].
67. O Gott vatter in ewigkeit; O. S.
68. Vatter vnser / der du in himmeln bist; W. M[euslin].
69. Vatter vnser wir bittend dich; S. P[ollio].
70. Vatter vnser getreüwer Gott.
71. Herr Gott din treüw mit gnaden leist; J. Z[wick].
72. Gelobet sei der Herre Gott; T. B[laurer].
73. Erhalt uns Herr by deinem wort. [M. Luther.]
74. O Gott vnd vatter gnaden vol; J. Z[wick].
75. Ach treüwer Gott du hast vfgricht; J. Z[wick].
76. Herr schaff uns wie die kleinen kind; T. B[laurer].
77. O Gott lob danck sey dir geseyt; C. K[eller].
78. Kum mit güte / heilger geist; A. B[laurer].
79. O Gott vnd vatter aller vätter leer vns; J. Z[wick].
80. Jetz ist aber ein tag dahin; J. Z[wick].
81. Diß tagwerck ist yetz ouch vollbracht; J. Z[wick].
82. Ich resiginer / vfopffer dir; F. J. V. A[nnwyl].
83. Ich danck dir lieber Herre; J. K[olros].
84. Die nacht ist hin / der tag bricht an; D. W. C[apito].
85. Nun will sich scheiden nacht vnd tag; J. Z[wick].
86. So wir yetz sind dem tag am end; J. Z[wick].
87. Christe der du bist tag vnd liecht; W. M[euslin].

Eine zweite Unterabteilung des zweiten Hauptteiles wird auf S. CLXIX mit der Überschrift eingeleitet: „Hienach volgend die gsang vff besondere zyt vnd tag durchs jar hin." Es sind folgende Stücke:

88. Min seel erhebt den Herren nun; S. P[ollio].
89. Gelobet syst du Jesu Christ; M. L[uther].

90. Lond vns von hertzen singen all; [H. Hut].
91. Vs des vatters hertz ist gboren; J. Z[wick].
92. Ein kindelin so lobenlich.
93. Der tag der ist so fröudenrych.
94. Nun wölle Gott das vnser gsang; J. Z[wick].
95. Gott hat ein ewig pündtnuß gstellt; T. B[laurer].
96. Der von dem gsatz gefryet war; J. Z[wick].
97. Gebenedyet sey der Herr; J. E[nglisch].
98. Im friden din / o Herre min; J. E[nglisch].
99. Mit frid vñ fröud ich far dahin; [M. Luther]
100. O Mensch bewein din sünde groß; [S. Heyden]
101. Christus der vns sälig macht; [M. Weiße]
102. Do Jesus an dem crütze stůnd.
103. Christ ist erstanden von dem tod; T. B[laurer].
104. Christ lag in todes banden; M. L[uther].
105. Christ ist erstanden / von der marter allen.
106. Fröw dich mit wunn fromme Christenheit; A. B[laurer].
107. Vff disen tag so denckend wir; J. Z[wick].
108. Ich gloub in Gott den vatter min; J. Z[wick].
109. Christ fůr vf gen himmel.
110. Juchtz erd vnd himmel dich ergell; A. B[laurer].
111. Kumm du schöpffer heilger geist [M. Luther; verändert].
112. Kumm heiliger geist Herre Gott; M. L[uther].
113. Die genad des heilgen geistes sey mit vns.
114. Nun bittend wir den heilgen geist [M. Luther].

Es folgen nun einige liturgische Stücke, die keine Beziehung auf besondere Festzeiten haben, und dann in bunter Folge, nicht in besondere Gruppen eingeteilt, allerlei **geistliche Lieder**, für deren Aneinanderreihung man kein rechtes Prinzip erkennt:

115. Herr Gott wir lobend dich; M. L[uther].
116. Kyrieleison, Herr erbarme dich ... Glory sey Gott in der höhe.
117. Dank sagend wir alle.
118. Jsaia dem propheten das geschach; M. L[uther].
119. O Herre Gott erbarme dich; W. M[euslin].
120. Mitten wir im läben sind; M. L[uther].
121. Verlych vns friden gnädigklich; M. L[uther].
122. Gib frid zů vnser zyt o Herr; W. C[apito].
123. Der mensch läbt nit allein im brot.
124. Christus mit sinen jüngern gieng; J. Z[wick].
125. Christus hat gleert die säligkeit; J. Z[wick].
126. Nun fröuwt üch lieben Christen gmein; M. L[uther].
127. Es ist das heil vns kommen her; P. S[peratus].
128. Durch Adams fal ist gantz verderbt; L. S[pengler].
129. Ich bin ins fleisch zum tod geborn; D. W. C[apito]

130. Herr Christ der einig Gotts sun [E. Creutziger].
131. Hilff Gott / wie ist des menschen not; W. M[euslin.]
132. O Herre Gott din göttlich wort.
133. O Allmächtiger Herre Gott; W. M[euslin].
134. Ich růff zů dir Herr Jesu Christ.
135. Allein zů dir Herr Jesu Christ [C. Hubert].
136. Solt du by Gott din wonung han; L. H[etzer].
137. O Allmächtiger Gott.
138. Zu dir schry ich / Gott vatter Herr; Mat. S[chiner]. F[ormschnyder].
139. Hilff Gott daz wasser gadt / mir biß an dseel; H. Z[wingli].
140. Hilff Herr Gott hilff in diser not; H. Z[wingli].
141. Gotts gnad vnd sin barmhertzigkeit; L. J[ud].
142. Nie noch nimmer so ruwt min gmüt; R. W[alther].
143. Mag ich vnglück nit widerston.
144. Göttlicher nam sin lob vnd eer; F. J. V. A[nnwyl].
145. Herr nun heb den wagen selb; H. Z[wingli].
146. Wol denen die / mit sorg vnd mü; F. J. V. A[nnwyl].
147. Christe warer sun Gottes fron [H. Sachs].
148. O Herr vnd Gott / Gott Sabaoth; J. B[otzheim].
149. Es ist vmb sunst / vernunfft vnd kunst; F. J. V. A[nnwyl].
150. O Herr ein schöpffer aller ding.
151. O Gott du höchster gnaden hort [C. Hubert].
152. Nun laßt vns den leyb begraben; M. L[uther. Falsch! M. Weiße].
153. Gedult soll han; L. H[etzer].
154. Ich sünfftz vnd klag; J. D[achser].
155. Kumpt här zů mir spricht Gottes sun [? G. Grüenwald].
156. Sy ist mir lieb / die werde magd; M. L[uther].
157. Ich saß in lust vnnd ouch in fröud.
158. Ein engel schon / vß Gottes thron; Ev. Alb[erus].
159. O Jesu zart, göttlicher art; H. S[achs].
160. O Herr Gott hilff / zu dir ich gilff.
161. Ach Gott ich thůn dich růffen an.
162. Christum von himmel růff ich an [H. Sachs].
163. Zucht eer vnnd lob begnade mich.
164. In Gottes nammen farend wir.
165. Ich reysen hin zum vatterland.
166. Es mag wol syn.
167. Ich armer sünder klag mich seer [P. Schär].
168. Zart edler Gott.
169. Erweckt hat mir.
170. Din din sol syn; L. J[ud].
171. Wach vf mins hertzen schöne; H. S[achs].
172. Welcher daz ellend buwen wöll; J. X[ylotectus].
173. O Heilger Gott erbarm dich doch [N. Bullinger].
174. Ich bin schabab; A. B[laurer].

175. Wir singen vnserm brůder; A. B[laurer].
176. Der vnfal ryt mich gantz vnd gar; A. B[laurer].
177. Wies Gott gefelt so gfelts mir ouch; A. B[laurer].
178. Der hat ein schatz erfunden; J. Fri[eß].
179. Ach Herr / Ach Gott / Ach vatter min; J. V[ögelin].
180. Ach Gott wie kurtz ist hie die zyt.
181. Woluff / Woluff / der gugel han; J. Z[wick].
182. Im Ersten wort der hauptgrund stat; J. Z[wick].

Die „Geistlichen gsang“ schließen auf S. CCCXLVI mit der Bemerkung „End“. Dahinter fehlt von Bogen Y ein Blatt, von Bogen Z zwei, im ganzen sechs Seiten. Diese können von der ersten Hälfte des Registers, das jetzt mit „Herr Gott, der du erforschest mich“ beginnt, nicht gefüllt gewesen sein; die jetzt bedruckten 5½ haben 104 Liedanfänge; es bleiben 74 übrig. Diese finden Platz auf 3½ Seiten. So sind also noch 2½ Seiten frei. Was soll darauf gestanden haben? Wahrscheinlich die Auflösung der über den Liedern stehenden Initialen der Dichter. Im Zwickschen Gesangbuch und in den Züricherischen von 1560 und 1570 steht dieselbe hinter dem Register. Das wird bei Bl. nicht der Fall gewesen sein, da von den zu Bogen Z gehörigen drei Blättern noch zwei unbedruckt vorhanden sind. Da das, was auf das erste dieser beiden Blätter geschrieben ist, mitten im abgebrochenen Satze steht („Da sprach der jüngling ych glaub vnd trawen“), so muß vorher noch ein Blatt vorhanden gewesen sein, auf dem der Anfang des hier Geschriebenen gestanden hat. Mithin wird die Erklärung der Autoren-Initialen vor dem Register ihren Platz gehabt haben. Da von diesem nur etwas mehr als 40 in Frage kommen, so haben sie auf zwei Seiten vollgenügenden Raum gehabt. — Somit läßt sich der Inhalt des Buches noch vollständig wiederherstellen.

Was nun die Herkunft der Gedichte betrifft, so stehen die Konstanzer Dichter mit nicht weniger als 36 Nummern an der Spitze und werden darin von keinem mir bekannten Gesangbuch übertroffen: A. Blaurer mit 9 (Vorrede, 53, 78, 106, 110, 174, 175, 176, 177), Th. Blaurer mit 7 (19, 37, 65, 72, 76, 95, 103), Zwick mit 18 (64, 71, 74, 75, 79, 80, 81, 85, 86, 91, 94, 96, 107, 108, 124, 125, 181, 182), J. Vögelin und J. Botzheim je mit 1 (179, 148). Daneben steht der Straßburger Dichterkreis mit 31 Nummern: L. Öler mit 7 (1, 3, 4, 5, 6, 7, 8), M. Greitter mit 7 (12, 25, 39, 40, 44—46, 49, 62), W. Dachstein

mit 3 (14, 27, 28), H. Vogther mit 3 (30, 32, 58), C. Hubert mit 3 (56, 135, 151), C. Keller mit 1 (77), S. Pollio mit 2 (69, 88), W. Capito mit 3 (84, 122, 129), J. Englisch mit 2 (97, 98), Schweinitzer mit 1 (43). Von den andern oberdeutschen Dichtern ist Meuslin mit 8 vertreten (17, 34, 36, 68, 87, 119, 131, 133), Reußner mit 3 (20, 22, 38), V. Dietrich mit 1 (33), H. Sachs mit 5 (15, 147, 159, 162, 171), Heyden mit 1 (100), Spengler mit 1 (128). Von den Schweizer Dichtern steht obenan Zwingli mit seinen 3 Liedern (139, 140, 145), Kolros mit 3 (18, 50, 83), Hetzer mit 3 (21, 136, 153), F. J. v. Annwyl mit 4 (82, 144, 146, 149), R. Walther mit 2 (59, 142); mit je 1 Schiner (138), Xylotectus (172), Fries (178), Bullinger (193), Hegenwalt (26), P. Schär (167). Von den norddeutschen Dichtern ist Luther mit 25 Nummern noch stärker vertreten als der Konstanzer Zwick (11, 13, 23, 29, 48, 51?, 52, 54, 55, 60, 61, 63, 66, 73, 89, 99, 104, 111, 112, 114, 115, 118, 120, 121, 126, 156). Beide Fassungen von „Aus tiefer Not“ sind aufgenommen; auch ist Luther das Lied „Nun laßt uns den Leib begraben“ zugewiesen, was er selbst dem Michael Weiße zugewiesen [1]; von diesem sind zwei Lieder aufgenommen worden, aber ohne Angabe seines Namens (101, 152). Der Kreis um Luther ist nur vertreten durch Knöpken (2), Agricola (42), Jonas (47), Styfel (10), Creutziger (130), Alber (158).

In seinem Verzeichnis der Froschauer Drucke [2] führt Rudolphi unter Nr. 21 folgendes Buch auf: „Ein gmeingsangbüchle von vil vor vnd yetz nüw gedichten Psalmen, Hymnen vnd geistlichen liedern“. Das ist genau der gleiche Titel wie der von Bl., nur daß die weiteren Bemerkungen über die Autoren und den Zweck des Gesangbuchs fehlen, auch die Angabe über die Vorrede Blaurers. Aber das kann ja auf Konto der Kürze der bibliographischen Notiz kommen und brauchte deshalb die Identität der beiden Bücher nicht aufzuheben. Sie wird aber dadurch unmöglich, daß dieses Buch einen viel größeren Umfang hat als Bl., mit dem es dasselbe Format gemeinsam hat: statt 128 Seiten für die Psalmen 159, statt 215 für die anderen Lieder 234. Es scheint hier also

1) Vorrede zu dem Valentin Bapstschen Gesangbuche von 1545.

2) Die Buchdruckerfamilie Froschauer in Zürich 1521. 1595. Verzeichnis der aus ihrer Offizin hervorgegangenen Druckwerke, zusammengestellt und geordnet von E. Camillo Rudolphi, Zürich 1869.

eine vermehrte Auflage von Bl. vorzuliegen. Ein Exemplar derselben ist mir nicht bekannt geworden. Eine Einwirkung auf die Züricher Gesangbücher von 1560 und 1570 ist offenbar nicht vorhanden.

II.

Verhältnis zum Zwickschen Gesangbuch

Um über Art und Abfassungszeit des Blaurerschen Gesangbuchs ins Reine zu kommen, ist zunächst sein Verhältnis zu dem seines reformatorischen Mitarbeiters in Konstanz, Johannes Zwick, festzustellen, zu dem es in nahem Verwandtschaftsverhältnis steht [1]. Einige handschriftliche bibliographische Notizen, die Ad. Fluri dem früheren Besitzer des Gesangbuchs, Herrn Sekundarlehrer Jakob Treuthardt in Bern, mitgeteilt hat, suchen die Ansicht zu begründen, daß das Blaurersche Gesangbuch älter als das Zwicksche sei: letzteres gebe sich doch selbst als eine gemehrte und verbesserte Auflage aus. Gewiß; aber eben dieses und nicht des Blaurerschen Gesangbuches. Die erste Auflage des Zwickschen Buches, die Wackernagel in das Jahr 1536 oder 1537 legt, ist allerdings bisher noch nicht wieder ans Licht gekommen; existiert doch auch von der Ausgabe des Jahres 1540 nur noch ein Exemplar in Basel. Irgendwie durchschlagende Gründe dafür, daß das Blaurersche Buch, wie Fluri behauptet, in der Zeit von 1532—34 gedruckt sei, sind von ihm nicht angegeben. Dem gegenüber läßt sich aber mit absoluter Sicherheit der Beweis führen, daß das Zwicksche Buch das ältere ist.

Schon aus dem Titel ergibt sich das: „Nüw gsangbüchle von vil schönen Psalmen vnd / geistlichen liedern durch etliche diener / der kirchen zu Costentz vnd anderswo merck / lichen gemeert gebessert vnd in gschick- / te ordnung zusamengstellt zu übung / vnnd bruch jrer ouch anderer / Christlichen kirchen.“ Es ist nicht wohl denkbar, daß das spätere Buch die Beschränkung auf Costenz hineingebracht habe, während das ältere ganz allgemein auf „gottesgelehrte Männer“ hinwies.

---

1) Vgl. Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von Martin Luther bis auf Nicolaus Herman und Ambrosius Blaurer, 1841, S. 753; Derselbe, Bibliographie, S. 159.

Derselbe Schluß ergibt sich beim Blick auf Zwicks Vorrede „zur beschirm vnnd erhaltung des ordenlichen Kirchengesangs“. Der Anlaß zu derselben lag in Zwinglis radikalem Vorgehen; derselbe war um 1530 gewiß dringender als zehn Jahre später. Wenn Blaurer damals schon seine gereimte Vorrede herausgegeben hätte, so wäre es unbegreiflich, wie so viel später Zwick hätte an seine Stelle treten können. Anders wenn Bl. das spätere Buch ist. 1531 fiel Zwingli, 1542 starb Zwick. An Stelle seiner Vorrede, die je länger je mehr gegenstandslos zu werden begann, trat Blaurers unpolemische Ermunterung der Jugend zum geistlichen Gesang.

Das Gleiche folgt aus der Anordnung des Stoffes. Während der erste Teil, die Psalmenlieder, in beiden Büchern natürlich dieselbe Anordnung hat, so ist es Bl. eigentümlich, daß es am Schluß der Psalmenreihe R. Walthers Lied über den 34. Psalm bringt. An dessen Stelle stehen bei Zwick zwei kurze Lieder von H. Sachs über Psalm 146 [1] und 149. Daß man die fallen ließ und an Stelle davon das umfangreiche des heimatlichen Dichters stellte, das als ein alles zusammenfassender Lobpreis Gottes sich vortrefflich zum Abschluß der Psalmenreihe eignete, ist ebenso begreiflich, wie das Umgekehrte unbegreiflich wäre. Zudem ist es chronologisch unmöglich, daß von dem 1519 geborenen Walther schon in den dreißiger Jahren ein Lied in die Gesangbücher aufgenommen sein sollte. Daraus, daß Zwick im ganzen 67 Psalmenlieder hat, Blaurer aber nur 59, ist für die Priorität des ersteren so gewiß nichts zu schließen, als die Gesamtsumme der Lieder bei Bl. 182, bei Zw. nur 130 ist. Daraus ergibt sich, daß Bl. bei den Psalmen gekürzt hat, um für die anderen Lieder mehr Platz zu gewinnen, was nur zu billigen ist.

Die Überschrift des zweiten Teiles bei Zwick lautet: „Hienach volgend die geistlichen Gsang vnd Christlichen lieder, deren etliche in der kirchen vor oder nach den predigen, etliche aber allein vsserthalb anstatt der üppigen vnd schandtlichen wältliederen gesungen werdend.“ Es ist genau dieselbe Überschrift wie bei Bl. [2], nur daß bei diesem vor „üppigen“ noch „abgöttischen“ steht.

1) Bei Wackernagel findet sich hier ein Druckfehler; statt 191 wird wohl S. 181 zu lesen sein.

2) Vgl. oben S. 244.



Zwick grenzt dann noch einen dritten Teil ab durch die Überschrift: „Hienach volgend etliche gantz Christliche vnnd gschriftmässige gsang, welche doch in der kirchen nit gebrucht werdend." Inhaltlich unterscheiden sie sich von denen des zweiten Teiles nicht. Wenn sie in der Kirche nicht gebraucht wurden, so erklärt sich das wohl daraus, daß sie in der ersten Auflage des Zwickschen Gesangbuchs nicht standen und in der zweiten nun einfach an den früheren Bestand angeschlossen wurden. Daraus erklärt sich aber auch, daß Bl. den Unterschied eines zweiten und dritten Teiles, der sachlich einfach nicht durchzuführen ist, hat fallen lassen. Das umgekehrte Vorgehen ist undenkbar.

Tiefer geht der Unterschied der beiden Bücher in der Anordnung der Lieder. Hier findet sich bei Zwick eine offenbar von Zufälligkeiten bedingte relative Unordnung, bei Bl. der Versuch einer sachgemäßen Ordnung, wobei freilich schädlich nachwirkt, daß er den dritten Teil, dessen Überschrift er beseitigt hat, doch noch bestehen ließ und nicht in die Ordnung des zweiten verarbeitete. Die erste Gruppe bei Zwick umfaßt 12 Lieder: zuerst, offenbar als Einleitung des Ganzen gemeint, das Tedeum, dann 3 Taufgesänge, 4 für die Kinderpredigt, 2 Abendlieder und 1 Abendmahlslied. Es folgen, deutlich abgegrenzt, Festlieder, mit denen zu Weihnachten beginnend. Die Lieder dieser ersten Gruppe hat Bl., mit Ausnahme des Tedeums, das mit anderen liturgischen Stücken seinen Platz unter den Festgesängen fand, in seine erste Gruppe aufgenommen; dazu aber mit Liedern, die bei Zwick hinter den Festliedern stehen, und mit 5 anderswoher genommenen zu einer deutlichen Einheit zusammengestellt in folgender Reihe: 2 Lieder über die 10 Gebote, 2 über den christlichen Glauben, 7 über das Vaterunser, 3 von der Kinderunterweisung, 3 von der Taufe, 1 vom Abendmahl, 2 Kindergebete um den heiligen Geist, 8 Abend- und Morgengebete. — Ebenso sieht es aus mit der zweiten Gruppe der bei Zwick nicht wie bei Bl. ausdrücklich überschriebenen Festlieder: bei Bl. ist sie ausgebaut zum Teil mit Stücken, die bei Zwick verloren an anderen Orten stehen; dann folgen die liturgischen Sätze des Tedeum, Kyrie und Gloria, Grates nunc, Sanctus, Miserere, Media vita, Da pacem. Es kommen einige verwandte Stücke, Zwicks Seligpreisungen und Weherufe Jesu, und dann schließt das Ganze mit den den reformatorischen Glauben

verkündenden Liedern von Luther, Speratus, Spengler, Capito. Daß aus dieser Ordnung die Unordnung des Zwickschen Gesangbuchs geworden sei, wird keiner glauben können. — In dem Gegenstück zur dritten Abteilung bei Zwick ist bei Blaurer die Ordnung gerade so unvollkommen wie bei jenem. Während aber Bl. Zwicks zweiten Teil nur um zehn Stücke vermehrt hat, so ist der dritte bei ihm noch über einmal so umfangreich geworden.

Bei den Liedern, die Bl. über die bei Zwick hinaus hat, ist nun vollends zu beobachten, daß Bl. in spätere Zeit gehört. Das läßt sich schon bei der Gruppe der Psalmlieder mit unbedingter Sicherheit zeigen. Es wurde schon oben anläßlich des Waltherschen Liedes über den 34. Psalm nachgewiesen. Vollends ist das der Fall bei dem ohne Autorenbezeichnung stehenden Lied über den 94. Psalm, das bisher nur in den Züricher Gesangbüchern von 1559, 1560, 1570 nachgewiesen worden war. Ich habe den Beweis geführt [1], daß hier die Dichtung vorliegt, über die Thomas Blaurer in einem Brief vom 19. Januar 1546 seinem Bruder Ambrosius Mitteilung machte und ihm die Erlaubnis gab, das Lied in den Druck zu bringen, doch ohne Angabe seines Namens [2]. Noch im April desselben Jahres wußte man in Augsburg um seine Existenz, ohne den Wortlaut zu kennen. Damit ist auf das Schlagendste erwiesen, daß Bl. allerfrühstens Mitte des Jahres 1546 erschienen sein könne. Nach derselben Richtung weisen folgende Lieder, die ich der Reihe nach in meiner Numerierung anführe mit dem bisher ermittelten ältesten Datum ihres Vorkommens: Nr. 18 Zürich 1560; Nr. 33 Straßburg 1545; Nr. 35 Leipzig 1545; Nr. 41 Zürich 1560; Nr. 56 Straßburg 1545; Nr. 59 Zürich 1559. Nur zwei der Psalmenlieder, Nr. 28 und 51, finden sich in Gesangbüchern vor 1540. Nr. 67 Zürich 1560; Nr. 84 Straßburg 1545; Nr. 135 „Allein zu dir, Herr Jesu Christ" erscheint in der befolgten norddeutschen Rezension nicht vor 1542; Nr. 139, 140, 142 Zürich 1560; Nr. 151 Straßburg 1545; Nr. 157 Zürich 1560; Nr. 158 Bonn 1561; Nr. 163 u. 164 Zürich 1560; Nr. 167 u. 168 Zürich um 1540; Nr. 169 Wittenberg 1544;

---

1) MGkK. XVI, 1911, S. 96ff.

2) Tr. Schieß, Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer, Bd. II, 1910, S. 788.

Nr. 178 Zürich um 1540; Nr. 179 Zürich 1560 [1]; Nr. 181, 182 erster Druck Konstanz 1545.

Direkt weist Bl. auf das Zwicksche Buch zurück in den Melodienangaben. Zu Nr. 37 und 157 wird bemerkt „In der wyß Juchtz erd vnd himmel". Dieses Lied steht in Zwick mit der Angabe „In der melody, Hilff Herre Gott dem dinen knecht". Bl. weist nicht auf diese Straßburger Melodie hin, sondern auf das Konstanzer Lied. Bei dem Lied „Hilff Herre Gott dem dinen knecht" (Nr. 119 b) verweist er auf die Straßburger Melodie „Es sind doch sälig alle die" und auf „Ach vnser vatter", das Vaterunserlied Zwicks in seinem Gesangbuch. Dahin weist auch die Melodie „Nun will sich scheiden" zu Nr. 41.

Aus all diesen Tatsachen ergibt sich, daß Bl. wesentlich später anzusetzen ist als Zwick; frühstens ist es 1546 abgefaßt. Ob es noch aus der Zeit vor der Vernichtung der Konstanzer Gemeinde 1548 stammt, oder später, wo sich Blaurer bald zu Winterthur (1549—1550, 1559—1564), bald zu Biel (1551—1559) aufhielt, können wir vielleicht bis zu gewissem Grade aus der Vergleichung mit den späteren Gesangbüchern erschließen. Leider enthält Blaurers Korrespondenz keine Andeutung über die Herstellung des Gesangbuches [2].

III.

Verhältnis zu den Züricher Gesangbüchern von 1560 und 1570

Aus der Froschauerschen Druckerei stammen zwei Gesangbücher, die auf den ersten Blick in nächster Verwandtschaft zu Blaurer stehen. Das eine mit der Jahreszahl 1570 hat den Titel „Psalmen vnd Geystliche Gesang so in der Kirche vnd Gemein Gottes in Tütschen Landen gesungen werden" [3]. Ein anderes Gesangbuch, diesem inhaltlich aufs nächste verwandt, ja auf den ersten 460 Seiten ihm fast wörtlich gleichlautend, hat einen defekten Titel und ist ohne Jahreszahl. Wackernagel [4] ist geneigt, es etwa

1) Handschriftlich schon 1531; vgl. Th. Odinga, Das deutsche Kirchenlied der Schweiz im Reformationszeitalter, 1889, S. 43.

2) Vgl. Traugott Schieß, a. a. O., besonders Bd. III, 1912.

3) Ph. Wackernagel, Bibliographie, S. 364.

4) Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. IV, S. 1123.

in das Jahr 1560 zu setzen. Da es jedenfalls älter ist als das von 1570, so mag jenes Datum als ungefähre Zeitbestimmung beibehalten werden.

Was den Inhalt betrifft, so geht den Liedern die gereimte Vorrede Blaurers voran, über die oben S. 241 verhandelt worden ist. Auf dem Titelblatt wird sie nicht ausdrücklich angezeigt, — ein Zeichen, daß Bl. in frühere Zeit fällt.

Die Lieder zerfallen in drei Teile. Der erste mit der Überschrift[1]: „Hienach volgen die Psalmen“ deckt sich wörtlich mit dem bei Bl., auch darin, daß Walthers Lied über den 34. Psalm am Schlusse steht. Der zweite hat die Überschrift: „Hienach volgend die geistlichen gsang vnd Christlichen lieder, deren etliche in der kirchen vor oder nach der predigen, etliche aber allein vsserhalb an statt der abgöttischen vppigen vnd schandtlichen wältliederen gesungen werdend“. Also wie in Bl., auch mit dem Zusatz „abgöttischen“ zu Zwick. Was den Inhalt betrifft, so findet sich genau die charakteristische Anordnung Bl.s, nur daß die besondere Überschrift für die Festgesänge, der ja keine weitere entspricht, fehlt. Sämtliche 123 Gesänge bei Bl. sind vorhanden; dazu kommen noch 12 andere, darunter 4 von Luther. Somit kann man sagen, daß in den Züricher Gesangbüchern das ganze Blaurersche steckt. Darüber hinaus finden sich dort aber nicht bloß die eben genannten 12 Gesänge des zweiten Hauptteils, sondern noch einen dritten, der folgende Überschrift hat: „Hienach volgend newe gedicht Christliche Gsang, so inn etlichen kirchen gebraucht werdend, vnd aber in den Psalmbüchlin nit getruckt sind.“ Dieser dritte Teil ist offenbar erst später hinzugesetzt worden. Wenn die Lieder in der Überschrift als „neugedichtete“ bezeichnet werden, so paßt dieser Titel nur zu dem Inhalt dieses Teiles in der Ausgabe von 1560. Von den dort sich findenden 11 Gesängen sind nicht weniger als 7 von J. Fünkelin, der, 1522 geboren, um 1560, noch nicht 40 Jahre alt, kaum in der Lage war, seine Lieder allgemein in den Gemeinden eingeführt zu sehen. Die anderen vier Lieder von einem ungenannten Autor haben einen ähnlichen Tenor und werden wohl aus derselben Zeit stammen. Anders steht es mit den 22 Liedern, welche im Züricher Gesang-

1) Diese fehlt in dem Gesangbuche von 1560.

buch von 1570 diesen 11 vorausgehen; von diesen ist die Mehrzahl von Luther, M. Weiße, A. v. Fulda, also Lieder aus den norddeutschen Gesangbüchern, die man um 1550 nicht zu den „neugedichteten“ zählen konnte. Daraus ergibt sich, was auch von vornherein das Wahrscheinliche ist, daß diese 22 erst in der Auflage von 1570 hinzugetan und unter eine Überschrift gestellt worden sind, die eigentlich nicht für sie paßt.

Diese Überschrift ist nun aber auch insofern von Wichtigkeit, als sie erkennen läßt, daß den Züricher Gesangbüchern noch andere vorangegangen sein müssen, die wie diese mit ihrem Titel „Psalmen und Geystliche Gsang“ kurz als „Psalmbüchlin“ bezeichnet werden konnten. Eine solche Bezeichnung wird man Bl. mit dem Titel „Ein gmein gsangbüchle“ nicht gegeben haben. Aus alledem erhellt nicht bloß, daß Bl. älter ist als die Züricher Gesangbücher von 1560 und 1570, sondern auch daß zwischen diesen und ihm noch Zwischenglieder angenommen werden müssen, die wenigstens insofern Bl. noch ähnlicher gewesen sind, als ihnen auch der dritte Teil gefehlt hat. So ist darauf zu achten, daß in dem 1559 bei Froschauer in Zürich erschienen „Christenlich Gsangbuch“ des Baseler Conrad Wolffhart [1] folgende Nummern aus Bl. stehen: 37, 41, 59. Unter den Psalmenbüchern, aus denen der Verfasser seine Sammlung „zusammengelesen“ hat, müssen also solche gewesen sein, die auf Bl. zurückgingen.

Derselbe Schluß läßt sich mit noch größerer Sicherheit aus dem Baseler Gesangbuch von 1581 machen. Daß dasselbe nahe verwandt ist mit Bl. sowie mit den Züricher Gesangbüchern von 1560 und 1570, ist auf den ersten Blick klar. Es ergibt sich das aus der Anordnung. Der erste Teil umfaßt die Psalmenlieder. Hat er gleich nur 41 Nummern anstatt der 69 in den drei anderen Gesangbüchern, so doch keine anderen, als die sich dort finden, nur daß beim 23. Psalm „Der Herre ist mein treuer Hirt“ statt „Mein Hirt ist Gott der Herre mein“ aufgenommen worden ist. Der zweite Teil hat genau dieselbe Überschrift wie in Bl. und Zür. 60. 70. Auch hier sind die in diesen Gesangbüchern stehenden Lieder verkürzt worden (um 31 Nummern); aber der Eindruck von der Gleichheit der Anordnung ist dadurch nicht gestört

1) Ph. Wackernagel, Bibliographie, S. 293.

worden: zuerst kommen die Katechismuslieder und gottesdienstlichen Gesänge im allgemeinen, dann die Festlieder, dann jener bunte Abschnitt, der aus den außergottesdienstlichen Liedern des Zwickschen Gesangbuchs entstanden ist.

Nun aber finden sich eigentümliche Differenzen mit Bl. einerseits und Zür. 1560. 1570 anderseits, die zur Bestimmung des Verhältnisses des Baseler Gesangbuchs zu ihnen wichtig sind. Sein Titel ist dem von Zür. verwandter als dem von Bl. [1]. Desgleichen teilt es mit Zür. 1570 auf der Rückseite des Titels die Schriftstelle aus Kol. 3, die in Bl. (und Zür. 1560) fehlt. Zu diesen Verwandtschaftszügen mit Zür. tritt nun aber ein starker Unterschied von ihnen und ebensolche Verwandtschaft mit Bl.: Vor den Festliedern hat es die in Bl. sich findende, in Zür. fortgefallene Überschrift: „Hienach volgend die gsäng vff besondere zyt vnd tag durchs jar hin uß.“ Damit ist bewiesen, daß es jedenfalls von einem älteren Buche als von Zür. 1560. 1570 abhängen muß. Daß es aber nicht von Bl. abhängen kann, ergibt sich außer dem schon Bemerkten daraus, daß von den 12 Gesängen, die Zür. 1560. 1570 denen aus Bl. hinzugefügt haben, die Hälfte auch im Baseler Gesangbuch steht, besonders die charakteristische Gruppe der Weihnachtslieder: „Ein Kind geborn zu Bethlehem“, „Lob Gott, du Christenheit“, „Sing, du werte Christenheit“, „Vom Himmel kam der Engel Schar.“

Somit kommen wir zu dem Schluß, daß das Baseler Buch von einer derjenigen Formen der Züricher Gesangbücher abhängig ist, die älter sind als Zür. 1560. Das ergibt sich auch daraus, daß die dritte Abteilung in Zür., die der neu gedichteten Lieder, im Baseler fehlt. Eines der in Zür. 1570 stehenden, das G. Kleesche „Dich bitten wir deine Kinder“, hat das Baseler unter die Tischlieder aufgenommen, mit denen es seine Reihe beschließt. Aber dieses Lied findet sich schon in dem Valentin Bapstschen Gesangbuch von 1553, so daß gar kein Anlaß zu der Annahme vorliegt, es sei aus Zür. 1570 herübergenommen worden.

1) „Psalmen Davids, Geystliche gsang, Wie die in der Gemein Gottes fürnemlich geübt vnd gesungen werden.“

IV.

Die Abfassungszeit des Blaurerschen Gesangbuchs

Für die Zeit der Abfassung des Blaurerschen Gesangbuches haben die bisherigen Untersuchungen einen ungefähren terminus a quo und ad quem ergeben: frühstens 1546 und spätestens Mitte der fünfziger Jahre. In die Zeit zwischen diesen beiden Daten fällt mit dem Jahre 1548 der Untergang der evangelischen Gemeinde in Konstanz, und so spitzt sich unsere Frage dahin zu: Stammt das Gesangbuch noch aus der Konstanzer Zeit oder aus den Jahren der Verbannung A. Blaurers und seiner Genossen?

Dafür, daß Bl. aus der Zeit vor 1548 stamme, könnte folgendes sprechen: Von der Sammlung Blaurerscher Dichtungen durch Gregorius Mangolt 1562 [1] sind drei hervorragende in Bl. nicht aufgenommen worden und infolge davon auch in die anderen schweizerischen Gesangbücher nicht eingegangen: 1) Vom vnerschrocknen absterben des glöubigen: Mag ich dem tod nit widerstan; 2) Von vffersteung der toten vnd ewigem leben: Ein fröud ists dem glöubigen mann; 3) Ein spruch oder gesang vff 16. Januarij im 1561. jar: Wach vff, wach vff, es ist groß zyt. — Von der dritten ist das selbstverständlich, da ihre Entstehung jedenfalls später fällt als die Ausgabe von Bl. Aber die beiden anderen erscheinen bereits in einem Nürnberger Druck von 1550 [2], sind also vermutlich einige Jahre vorher entstanden. Daß in einem unter Blaurers Namen ausgegangenen Gesangbuche diese Lieder nicht stehen, die sich doch so vorzüglich zum Gesang der Gemeinde eignen, scheint sich am leichtesten so zu erklären wie bei dem dritten, daß sie bei der Abfassung des Buches noch nicht vorhanden waren. Dann würde dieses in die Zeit vor dem Konstanzer Fall zu setzen sein.

Daß dieser Schluß nicht zwingend ist, ergibt sich z. B. aus der Tatsache, daß von den sieben Liedern, die Blaurer im Jahre 1545 aus Zwicks Nachlaß herausgegeben hat, nur zwei in Bl. aufgenommen sind, Nr. 181 und 182. Damit scheint es aber freilich eine

---

1) Vgl. Ph. Wackernagel, Kirchenlied III, S 589.
2) Vgl. Ph. Wackernagel, a. a. O. III, S. 595f.

besondere Bewandtnis zu haben. Das letzte der Lieder hat die Überschrift: „Ein ander gsang von den Siben worten Christi am crütz.“ Das ist sehr auffallend, da kein erstes Lied von den Sieben Worten vorausgeht, sondern das von dem Hahnengeschrei, und da jenes in der Blaurerschen Schrift von 1545 einfach die Überschrift trägt „Die Sieben wort Christi am creutz“, die in Bl. viel besser passen würde. So kann man nur vermuten, daß dieses Lied einer Vorlage entstammt, in der ihm, wie in Blaurers Schrift von 1545, ein erstes Lied von den Sieben Worten vorangegangen ist, das „Wie Christus gredt am creutze hoch“, wo das aber noch besonders ausgedrückt war. War das nun die Vorlage für Bl., so ist zu schließen, daß dort beide Lieder stehen sollten, das erste aber beim Druck aus irgendwelchen, vielleicht ganz äußerlichen und zufälligen Gründen fortgefallen ist. Dann aber fragt man, ob nicht noch mehr fortgefallen ist, also vielleicht die beiden herrlichen Morgenlieder „All morgen ist gantz frisch und new“ und „Du höchstes liecht Ewiger schein“, die sich gut an Nr. 181 Vom Hahnengeschrei anschließen. Daß die kleinen vierstrophigen, an ein vorangegangenes Prosastück sich anschließenden Lieder „Vs Gotts gebotten dsünd bedenck“ und „Die zeit ist vngwiß vnd fast kurtz“ nicht in Bl. aufgenommen sind, ist ebenso verständlich, wie daß die 32 Strophen lange „Klag vnd trost deß flaischs vnd bluts an die seel deß menschen“, die übrigens, wie ich nachgewiesen habe, nicht von Zwick, sondern von A. Blaurer stammt, nicht aufgenommen worden ist. Liegt die Sache so, dann bleibt allerdings die Vermutung in Kraft bestehen, daß Bl. aus einer Zeit stammte, in der die beiden bereits 1550 in Nürnberg veröffentlichten Gedichte noch nicht existierten. Daß andere Lieder von Blaurer wie das wider J. Botzheim[1] oder die wider das Tanzen und Saufen in Bl. nicht aufgenommen worden sind, bedarf keiner besonderen Rechtfertigung.

In die Zeit vor die Konstanzer Katastrophe scheint auch die gereimte Vorrede Blaurers zu weisen. Die Zeilen 37—42:

> Obglich neiswan die tyrannen
> sGotswort wurdint wider bannen,

1) Ph. Wackernagel, Kirchenlied III, Nr. 652.

die Predig vnd die Bibel weren,
so magstu dich diss vorrats neren
vnd, was du gsamlet hast, mit trüwen
wie ein reins thierle widerküwen,

klingen so, als ob der Verfasser die Vernichtung des Evangeliums in Konstanz vorausgesehen, nicht aber bereits erlebt habe. Aber damit ist freilich nicht gesagt, daß aus dieser Zeit Bl. stamme. An Stelle der letzten sechs Zeilen des Gedichts in der Handschrift Gr. Mangolts haben ja die Züricher Gesangbücher, und dann also auch wohl vorher Bl. die Zeile:

volg mir, es sol dich nit gerüwen.

Sie schließt sich unmittelbar an die Mahnung an, der Lieder sich zu bedienen zu einer Zeit, wo die Verfolger des Evangeliums die Gemeinde der Predigt und der Bibel beraubt haben, und damit würde Bl. ausdrücklich in die Zeit nach dem Fall von Konstanz gesetzt sein. So würde es sich auch erklären, weshalb die letzten schönen Zeilen des Gedichts in der Sammlung von Mangolt weggefallen sind. Die Worte

Vnd also din vertruwen stercken,
bis dich din stündle wird heimfercken,
da alles truren ist vertust
vnd du mit fröud vnd hertzenlust
wirsts himlisch Alleluia singen
dem, der als ist in allen dingen,

runden die allgemeine „Vermanung an die Christlichen Jugent zům gesang“ vortrefflich ab und sind sicher nicht erst später dem Gedicht hinzugefügt worden. Aber das Gesangbuch als ein Vermächtnis an die Konstanzer Exulanten schloß das zur Vorrede gebrauchte Gedicht besser ab mit der Aufforderung, jetzt, in der Zeit der kirchlichen Not, sich dieser Lieder zu bedienen.

Damit stimmt nun auch der Titel. Auf den Unterschied desselben von dem des Zwickschen Gesangbuchs ist bereits S. 250 hingewiesen worden. Bei diesem heißt es „durch etliche diener der kirchen zu Costenz vnd anderswo ... zusamengstellt zu übung vnnd bruch jrer ouch anderer Christlichen kirchen“; bei Bl.: „zusamengestellt durch etlich Gottesgeleerte Männer zu dienst auch brauch vnnd übung jnen vnnd allen Christenlichen gemeinden“. Der Unterschied besteht vor allem darin, daß bei Bl. „Costenz“

verschwunden ist; aus den Dienern der Kirche zu Costenz sind „etliche gottesgelehrte Männer“ geworden. Und während bei Zwick das Gesangbuch zum Gebrauch der Gemeinde zu Costenz und anderer christlichen Kirchen bestimmt ist, dient es bei Bl. „ihnen“, den Verfassern, und „allen“ christlichen Gemeinden. Das versteht sich doch wohl am besten so, daß die Verfasser des Buches zur Zeit nicht mehr Diener der Gemeinde zu Costenz sind, deren Gesangbuch nun nicht mehr andere Gemeinden mit ihrer früheren zu teilen hatten, sondern das alle christlichen Gemeinden gebrauchen sollen. Es ist, sozusagen, ein Vermächtnis des gefallenen Konstanz an den weiten Kreis der evangelischen Gemeinden.

Diesen Erwägungen gegenüber werden doch wohl diejenigen, welche für die Abfassung von Bl. vor 1548 sprechen, zurücktreten. Wir haben in ihm die reife Frucht der Konstanzer hymnologischen Bemühungen, die für lange hin den Typus für die Schweizer Gesangbücher abgegeben hat. Eine ganze Reihe von Liedern, die man zuerst in diesen nachgewiesen hat, treten jetzt bereits hier auf; so Nr. 18, 37, 41, 59, 67, 139, 140, 142, 157, 160, 163, 164, 179, sowie vermutlich Blaurers Ermahnung an die Jugend zum Gesang. Aber auch nach Deutschland hin sind die Nachwirkungen dieses Gesangbuches zu verfolgen, z. B. im Bonnischen Gesangbuch [1]. Mit seinen 182 Liedern steht es den Gesangbüchern Luthers wahrlich nicht unebenbürtig gegenüber, die von den herrlichen Gedichten der Konstanzer nicht eines aufgenommen haben, während Bl. Luther mit 25 seiner Lieder zu Worte kommen ließ. Den herkömmlichen Wendungen über die Gesanglosigkeit der reformierten Kirche setzt Bl. einen schlagenden Tatbeweis entgegen.

---

1) Vgl. Ph. Wackernagel, Kirchenlied I, S. 450, 461, 484.

Die Bündnisbestrebungen der deutschen evangelischen Fürsten und Markgraf Georg Friedrich von Brandenburg-Ansbach

1566—1570

Von Pfarrer D. Dr. Schornbaum

Auf die Bündnisbestrebungen der deutschen evangelischen Fürsten am Ende der 60er Jahre des Reformationsjahrhunderts werfen die im Nürnberger Kreisarchiv aufbewahrten Ansbacher Religionsakten[1] manches Licht. Sie lassen einerseits die zwischen den evangelischen Fürsten bestehenden Gegensätze, insonderheit die auf dogmatischem Gebiet liegenden, deutlich erkennen, die die Einheit zu sprengen, bzw. das Werk der Einigung zu verhindern drohten. Anderseits stellen sie die Bemühungen des Ansbacher Markgrafen Georg Friedrich um Einigung und Bündnis ins rechte Licht und zeigen ihn als einen der eifrigsten Förderer eines Werkes, dessen Gelingen seiner Überzeugung nach für Gegenwart und Zukunft des Protestantismus von grundlegender Wichtigkeit war.

Georg Friedrich war in Vielem damals der gegebene Mittelsmann. Auf der einen Seite war er als Schwager des Herzogs Christoph von Württemberg, der gegen Ende seiner Regierung mit ihm immer mehr Fühlung suchte, geneigt, diesen in seinem Sinnen auf Einhelligkeit des lutherischen Glaubens weitgehendes Entgegenkommen finden zu lassen. Da aber die Beförderung der Einigkeit unter den evangelischen Fürsten sein Hauptziel war, so mußte sein Entgegenkommen ein Ende da haben, wo etwa einseitige lutherisch-orthodoxe Exklusivität jene Einigkeit unmöglich zu machen drohte. In Ansbach hatte man z. B. keine Lust, sich an den Bestrebungen zu beteiligen, welche den Ausschluß des

---

1) Im Folgenden abgekürzt als A.R.A. Diese Quellen sind seit A. Kluckhohns Forschungen von niemand wieder daraufhin angesehen worden. Vgl. desselben Briefe Friedrichs des Frommen, 1868, 1870 u. 1872, und Friedrich der Fromme, 1877 (fortan im Unterschied zu dem Briefwerk „Fr." abgekürzt).

pfälzischen Kurfürsten aus der Reihe der evangelischen Stände bezweckten. Zwar betrachtete man auch hier das Vordringen des Calvinismus in der Pfalz mit besorgten Augen; schon 1563 hatte Ansbach seine Warnungen deutlich ausgesprochen [1]. Aber man war doch allen extremen Maßnahmen abhold; sie bedeuteten ja nur eine Schwächung des Protestantismus. Bezeichnend für diesen doppelten Gesichtspunkt ist ein leider undatierter Brief an den pfälzischen Kurprinzen Ludwig, der den Bemühungen seines Vaters, den Calvinismus auch in der Oberpfalz durchzuführen, energischen Widerstand entgegensetzte. Georg Friedrich „hört das nur ungern, daß sein Vater also in ihn dringe". Er schreibt Ludwig, er „tue recht, wenn er auf das helle Wort Christi mit einfältigem Verstand sähe und durch menschliche Spitzfindigkeit sich nichts anderes einbilden lasse, sondern bei der einmal erkannten Wahrheit bleibe"; „Worinnen er ihm tröstlich und hilflich sein könne", wolle er es gern tun. Aber auf der anderen Seite versäumt er nicht, zu bemerken: „Friedrich tue es aus vorgesetztem Eifer und meine es gut, werde auch von etlichen Leuten wohl gestärkt" [2]. Dieser Brief verrät seine durchaus besonnene Haltung.

Im Januar 1566 begann man auch in Ansbach sich mit den Vorbereitungen für den auf den 14. d. Mts. nach **Augsburg** ausgeschriebenen **Reichstag** zu beschäftigen. Man betraute damit den als Vertreter des Markgrafen in Aussicht genommenen Landrichter J. Chr. von Giech [3]. Seine Instruktion ist uns nicht

1) Kurfürst Friedrich hatte Georg Friedrich von Ansbach wegen einer Schrift, in der viele Artikel, über die sich die pfälzischen Theologen geeinigt hatten, genannt waren, „angesprochen"; angeblich war ihr Autor ein brandenburgischer Theologe. G. Fr. ging der Sache nach, erhielt viele Exemplare von den verschiedensten Seiten und glaubte daher auf eine große Verbreitung schließen zu sollen; ob die Vermutung über den Autor den Tatsachen entsprach, wußte er nicht; aber er hielt sich für verpflichtet, den Kurfürsten darauf aufmerksam zu machen, daß es ihm vielen Nachteil bringen würde, falls die Artikel wirklich von seinen Theologen beschlossen sein sollten (Georg Fr. an Kurfürst Friedrich, d. d. Bayreuth 24. III. 1563). In seiner Erwiderung betonte letzterer, sie stammen von Staphylus (d. d. Amberg 31. III. 1563). Beide Briefe in den A.R.A. Tom. 32, 14. 16.

2) d. d. 4. II. . . . Ansbach. A.R.A. Tom. suppl. I^b fol. 212.

3) Georg Friedrich an Christoph Tetelbach, G. von Wambach, Kaspar Ezel, d. d. Ansbach 23. I. 1566. A.R.A. 31, 3. Vgl. K. H. **Lang**, Neuere Geschichte des Fürstentums Bayreuth, Nürnberg 1811, III, S. 22. 49. 56.

bekannt. Aber in Augsburg tritt er bald in enge Beziehungen zu den württembergischen Gesandten. Lic. Eißlinger erzählte ihm, Kurfürst Friedrich habe in der Schweiz eine besondere Konfession anfertigen lassen, die er auf dem Reichstag dem Kaiser übergeben werde[1]. Von Eißlinger erhielt v. Giech wohl auch Kenntnis von den letzten pfälzischen Bemühungen, die evangelischen Fürsten zu einem einheitlichen Vorgehen auf demselben zu vermögen[2]. Giech hatte noch mancherlei Nebenabsichten dabei. Man brauchte dringend die württembergische Vermittlung, um noch etliche aus der Erbschaft des Albrecht Alcibiades herrührende Forderungen zu regeln. So erhob Markgraf Karl von Baden Ansprüche wegen des Heiratsgutes seiner Frau Kunigunde; die beiden Klöster Sulzburg und Pforzheim forderten die Rückzahlung ihrer einst dem unruhigen Markgrafen gemachten Darlehen[3].

Mit Christoph von Württemberg und Wolfgang von Zweibrücken ritt auch Markgraf Georg Friedrich, als er für einige Zeit selbst nach Augsburg gekommen war, dem Kurfürsten von der Pfalz am 2. April entgegen[4]. Der Markgraf wie sein Vertreter Giech traten wenig auf dem Reichstage hervor. Als Ausschußmitglieder hatten sie sich vor allem an den Beratungen über die Türkenhilfe zu beteiligen[5]. Wir wissen freilich noch recht wenig über den Gang und die inneren Zusammenhänge der Verhandlungen. Aber soviel läßt sich doch erkennen: wie man selbst fest mit den anderen evangelischen Ständen zusammenhielt, nahmen

1) Georg Wambach u. Kaspar Ezel an G. Friedrich. d. d. 12. III. 1566. A.R.A. 32, 144. Vgl. A. Kluckhohn, I, S. 647; II, S. 1040.

2) Vgl. H. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus 1555—81, 1853, II, S. 112f.; A. Kluckhohn, Fr., S. 205f.; K. Menzel, Wolfgang von Zweibrücken, 1893, S. 420f. In den Akten liegen: Werbung Martin Ostermeiers bei Pfalzgraf Wolfgang, A.R.A. 32, 284; vgl. A. Kluckhohn a. a. O. I, S. 601, Anm. — Antwort Wolfgangs: d. d. Neuburg 8. XII. 1565, fol. 290; vgl. ebda. I, S. 605, Nr. 319; Friedrich an Wolfgang, d. d. Weimar, 18. I. 1566, fol. 302; vgl. ebda. I, S. 622, Nr. 328; B. Kugler, Christoph Herzog zu Wirtemberg, 1872, II, S. 479. — Antwort Wolfgangs, d. d. Neuburg, 27. I. 1566, fol. 308; Kluckhohn I, S. 625, Anm.

3) Chr. F. Sattler, Geschichte des Herzogthums Würtenberg, Tübingen 1772, IV, S. 226.

4) Kluckhohn I, S. 651, Anm.; Menzel, S. 431; Lang III, S. 23. 56.

5) Kluckhohn I, S. 650; Fr. Dom. Häberlin, Neueste Teutsche Reichsgeschichte, Halle 1778, VI, S. 252.

sich diese auch wieder der Ansbacher Angelegenheiten kräftig an; sie verwandten sich z. B. in der dem Kaiser erst nach längeren Beratungen[1] am 25. April 1566 übergebenen Supplikationsschrift nachdrücklich für die Abstellung der brandenburgischen Religionsbeschwerden[2].

Uns interessieren hier vor allem die Verhandlungen, in denen Württemberg und Neuburg gegen den Kurfürsten der Pfalz vorgingen[3]. Während Georg Friedrich am 31. III. 1566 noch übereinstimmend mit beiden erklärte, in Religionssachen nicht eher mit ihm verhandeln zu wollen, als bis er eine zufriedenstellende Erklärung über seine Stellung zum heiligen Abendmahl abgäbe[4], sehen wir Giech in den entscheidenden Tagen des Mai, als es galt, zu dem Antrag des Kaisers auf Ausschluß des Kurfürsten aus der Reihe der evangelischen Fürsten[5] Stellung zu nehmen, auf

1) Beratungen vom 31. III. bis 13. IV. 1566: Verhandlung am 31. III. 1569: HZ. XIX, 1868, S. 55; Kluckhohn, S. 226. — 7. IV. 1569: Vorlage, 2 Entwürfe: a) von Sachsen, b) von Christoph u. Wolfgang, HZ. XIX, S. 55; Heppe II, S. 117; Kugler II, S. 484; Häberlin VI, S. 154; Menzel, S. 431. — 12. IV.: Annahme des württembergischen Entwurfes: Heppe II, S. 116; Häberlin VI, S. 156. — 13. IV.: Endgültige Redaktion bei Kurfürst August: HZ. XIX, S. 55; Kugler II, S. 484ff.; Menzel, S. 432; Heppe II, S. 117; Kluckhohn I, S. 655; Fr., S. 226 (M. Ritter, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation, 1889. I, S. 279: 17. IV. 1566).

2) Die Supplikation gedruckt bei Chr. Lehmann, de pace religionis acta publica et originalia, Frankfurt 1707, I, S. 90—102, bes. fol. 97. Vgl. Häberlin VI, S. 159ff.; B. G. Struve, Ausführlicher Bericht von der pfälzischen Kirchenhistorie, Frankfurt 1721, S. 169; Ritter, S. 280; Menzel, S. 437; HZ. XIX, S. 62; Kugler II, S. 488f.; Kluckhohn, Fr., S. 226. 231. 465.

3) Seine Teilnahme an der Versammlung vom 17. IV. 1566 erwähnen Häberlin VI, S. 157, Heppe II, S. 119; dagegen nicht Kluckhohn I, S. 655, Menzel, S. 434. Vgl. HZ XIX, S. 57f.; Kugler II, S. 486; Ritter I, S. 279; Kluckhohn, Fr., S. 228; Briefe I, S. 650. 655. Die Antwort Friedrichs an August auf die erhobenen Beschwerden Christophs und Wolfgangs vom 25. IV. 1566 liegt A.R.A. 27, 124 gedr. Kluckhohn I, 652, Nr. 351.

4) Kugler II, S. 484; Heppe II, S. 119; Kluckhohn I, S. 650; Menzel, S. 431; Ritter I, S. 278.

5) Anfrage an Kursachsen, Kurbrandenburg, Neuburg, Württemberg, Mecklenburg und Baden vom 17. V. 1566: Häberlin VI, S. 191; Heppe II, S. 128; HZ. XIX, S. 73ff.; Kluckhohn I, S. 665. 668; Fr. S. 242; Menzel, S. 441ff.; Ritter, S. 284f.

Seiten Kursachsens, Pommerns, Hessens, Badens und des Markgrafen Hans von Küstrin, die diesem Ansinnen trotz der Zustimmung von Württemberg, Neuburg und Mecklenburg entschieden widersprachen, unter dem Hinweis, wie es in Zukunft anderen evangelischen Ständen gehen könnte, wenn sie in etlichen Artikeln mit den anderen nicht übereinstimmten. Unter solchem Vorwande könnte man jeden vom Augsburger Religionsfrieden ausschließen; man solle sich hüten, den Papisten damit selbst in die Hände zu arbeiten[1]. Wir wissen nicht, wie diese Wandlung zu erklären ist; ob etwa die Persönlichkeit des pfälzischen Kurfürsten besonderen Eindruck gemacht hatte? Bei dem Fehlen aller Berichte läßt sich darüber nichts sagen. Aber nach dem erneuten Vorstoß Christophs und Wolfgangs gegen Pfalz am 11. Mai scheint Giech wie Markgraf Hans von Küstrin zu der Einsicht gekommen zu sein, daß die Erörterung solcher Angelegenheiten eigentlich eine Sache der Theologen sei; er glaubte sich nicht berechtigt, den „weiteren Ausführungen" der beiden sich anzuschließen. Damit befand er sich in Übereinstimmung mit dem Ziel der markgräflichen Politik, die Einigkeit unter den evangelischen Ständen möglichst aufrecht zu erhalten; so war es für ihn das Gegebene, sich im weiteren Verlaufe der Verhandlungen immer mehr Kursachsen anzuschließen[2].

Man hatte sich zu Augsburg mit Kurfürst Friedrich dahin geeinigt, die strittige Lehre vom Abendmahl auf einem Theologenkonvent weiter verhandeln zu lassen; am 1. Dezember wollte man zu Erfurt über die Formalitäten näher beraten[3]. Im Unterschiede von Sachsen und Hessen förderte man in Ansbach diesen Plan eifrig. Für seine Ausführung waren schon in Augsburg gewisse Richtpunkte gegeben worden: Wie 1530 und 1561 sollten auch Städte, Grafen und Herren zu den Beratungen bei-

1) Kluckhohn I, S. 671, Nr. 357; HZ. XIX, S. 79f.; Heppe II, S. 129; Häberlin VI, S. 192; Kluckhohn, Fr. S. 245; Menzel, S. 441ff.; Ritter I, S. 285. Erklärung der ev. Stände vom 19. V. 1566, gedruckt bei Lehmann, a. a. O. I, S. 327; II, S. 155f. (Lehmannus suppletus et continuatus. Frankfurt 1709); Struve, S. 191.

2) HZ. XIX, S. 63; Heppe II, S. 126; Häberlin VI, S. 187f.; Menzel, S. 438; Kluckhohn I, S. 660, Anm. Fr. 231; Kugler II, S. 489f.; Ritter, S. 280.

3) 24. V. 1566. Kluckhohn I, S. 681; Fr. S. 252; HZ. XIX, S. 88; Heppe II, S. 131; Häberlin VI, S. 215 (auf den 31. V. verlegt).

gezogen werden; die Fürsten sollten je zwei, die Grafen und Städte je einen Theologen abordnen; aus diesen sollte ein Ausschuß gebildet und demselben dann etliche weltliche Räte beigegeben werden; den Vorsitz wollte man einem angesehenen Grafen übertragen. „Fremde“ Theologen glaubte man nicht als „Richter“ zu den Beratungen beiziehen zu sollen, um so mehr als Friedrich sich immer als Anhänger der Augsburger Konfession bezeichnet hätte; doch sollten sie das Recht haben, ihre Konfessionen zu übergeben; auch stellte man eingehende, gütliche Unterredungen mit ihnen in Aussicht. Die Synode sollte allein die vorliegende Streitsache regeln [1].

Die brandenburgische Regierung pflichtete zunächst dem letzten Punkte vollkommen bei: „Materia, scopus, status causae sei der Artikel vom heiligen Abendmahl, ob es der Churfürst von der Pfalz in diesem Punkte mit den übrigen Ständen gleichförmig halte.“ Ihre sonstigen Vorschläge aber, die sie für Erfurt aufstellte, veränderten ganz und gar den zu Augsburg ins Auge gefaßten Charakter des Konvents. Man war damit einverstanden, daß das Präsidium einem vornehmen Grafen übertragen werden sollte. Man dachte an die Grafen Hans Georg und Volrad von Mansfeld oder an Conrad von Castell [2]. Ihm sollten collocutores, adjuncti, auditorii und notarii zur Seite stehen, die gleichmäßig beiden Parteien entnommen waren. Als Aufgabe des Präsidenten und seiner Assessoren bezeichnete man das dirigieren und proponieren des Prozesses sowie die Umfrage; sie hatten für Unterlassen aller Gehässigkeiten, daß keiner dem andern ins Wort fiele, ein jeder Teil gehört würde, zu sorgen; die Erfurter Versammlung sollte noch nähere Bestimmungen treffen, inwieweit dem Präsidenten und seinen Assessoren das Recht der Entscheidung zustehen sollte. Colloquenten sollten nur „gottesfürchtige, gelehrte, der Heiligen Schrift verständige, friedliebende Leute“ sein dürfen. Von jeder Partei sollte nur einer immer „die Vorträge und Bedenken über

1) Es handelte sich wohl um die von Wolfgang und Christoph in der Versammlung vom 11. V. 1566 vorgelegte Schrift, s. Häberlin VI, S. 187f., aber auch die Ausführungen des ersteren vom 20. V. 1566. Vgl. Kluckhohn I, S. 674; Menzel, S. 443.

2) Auch von Württemberg vorgeschlagen; Kluckhohn I, S. 699. Über ihn vgl. A. Sperl, Castell, 1908, S. 165ff.

den streitigen Artikel" vorbringen; doch sollte jedem Colloquenten darnach unbenommen sein, selbst das Wort zu ergreifen. Die Aufstellung von Adjunkten stellte man in das Belieben der Erfurter Versammlung; falls diese sie für nötig hielte, sollten sie nicht nur die Collokutoren unterstützen, sondern auch sonst während und außer den Verhandlungen mit „christlichem Rat behilflich" sein. In Erfurt solle man sich schlüssig machen, ob die collocutores ihre Sache in Schriften oder mündlich vortragen sollten. Zu Auditoren wünschte man nicht nur Geistliche, sondern auch weltliche Räte vom Adel berufen zu sehen; ein Recht, sich in den Gang der Verhandlungen einzumischen, wollte man ihnen nicht zugestehen, bezeichnete vielmehr als ihre Aufgabe nur das „Anhören". Den beiden Notaren lag die Anfertigung und Verwahrung der Protokolle ob. Der Unterschied zwischen den Augsburger Richtlinien und den Ansbacher Vorschlägen läßt sich nicht verkennen. In Augsburg hatte einem Christoph von Württemberg oder Wolfgang von Neuburg das Urteil schon so fest gestanden, daß es sich nur noch darum handeln konnte, es auch förmlich auszusprechen; in Ansbach gab man die Hoffnung noch nicht auf, den Kurfürsten doch noch zu gewinnen, und erhoffte alles von einer friedlichen Unterredung. Dort das Gericht, hier eine freundliche Besprechung.

Dem Wunsche des Kaisers gemäß [1] wünschte man in Ansbach eine möglichst baldige Einberufung des Konvents. Auch sollte er noch eine andere Aufgabe übernehmen. Kaiser Max II. hatte die Stände aufgefordert, selbst darüber nachzudenken, wie man die gegenseitigen Religionsbeschwerden abstellen könne, und hatte sich bis zum Ende des Jahres die Gutachten erbeten [2]. Man hielt es für das beste, den Konvent auch mit dieser Aufgabe zu betrauen.

Ob man nicht doch schon während der Vorberatungen Kunde von den Schwierigkeiten erhielt, die den günstigen Verlauf des Konvents mehr als fraglich erscheinen lassen mußten? Bekam doch der als Vertreter Ansbachs bestimmte Georg von Wambach

1) Erklärung vom 28. V. 1566. Struve, S. 200 bes. 202; Lehmann I, S. 331; Menzel, S. 449. Vgl. Heppe II, S. 133; Häberlin VI, S. 210; HZ. XIX, S. 88; Kugler II, S. 492.

2) Erklärung vom gleichen Tage Lehmann I, S. 112f. Vgl. Häberlin VI, S. 171.



die Weisung, sofort nach seiner Ankunft in Erfurt sich bei den Gesandten Kursachsens, Kurbrandenburgs und des Markgrafen Hans nach ihren Instruktionen zu erkundigen: „was er bei inen derwegen in einhelligem bericht oder aber in weiterer notwendiger beratschlagung finden würde, demselben nach von unsertwegen votirn und sich demselben gemäß verhalten.“ [1] Vorerst schaute man allerdings mit froher Zuversicht in die Zukunft. Denn noch vor Abreise Georgs von Wambach erfuhr man, daß auch Christoph von Württemberg seinen starren Standpunkt aufgegeben hatte und nichts mehr von Kondemnationen, sondern nur noch von gütlichen Unterhandlungen wissen wollte; er wollte sogar von einer Synode Umgang nehmen und wäre mit der Abordnung einer Gesandtschaft zufrieden gewesen. Letzteres bedauerte man zwar; aber man begrüßte doch freudig diese Änderung der Gesinnung bei Herzog Christoph; Georg von Wambach bekam noch besonders die Weisung, in keine Spezialkondemnation noch Exekution des kaiserlichen Dekrets vom 14. Mai 1566 [2] gegen den Pfalzgrafen zu willigen [3]. Es ging aber zu Erfurt ganz anders, als man es sich zu Ansbach gedacht hatte.

Am 31. August 1566 traf Georg von Wambach in Ilmenau mit den württembergischen und pfalz-neuburgischen Gesandten Dr. Kilian Bertschin, Ahasverus Alinga und dem früher in markgräflichen Diensten gestandenen Wolfgang von Köteritz zusammen. Erst als man gehört hatte, daß die sächsischen Gesandten Erich Volkmar von Berlepsch, Dr. Lor. Lindemann und Joh. Zeschau in Erfurt angekommen wären, reiste man ebenfalls am 3. September dahin. Dort angekommen forderten die pfälzischen Räte Heinrich Riedesel, Anton Massow, Dr. Chr. Ehem und Lic. Wenzel Zuleger für den Kurfürsten die „Direktion“ der gesamten Verhandlungen.

1) Instruktion für Georg von Wambach. d. d. 25. VIII. 1566. A.R.A. 31, 6. Kurze Erklärung etlicher Stücke in derselben. Fol. 37. Am 22. VIII. 1566 von Giech, Chr. Tetelbach, Seb. Burkel, Dr. A. Junius dem Markgrafen übersendet. A.R.A. 32, 329. Am 25. VIII. 1566 vom Markgrafen genehmigt. d. d. Aurach. A.R.A. 31, 1.

2) Gedruckt bei Lehmann I, S. 323f.; Struve, S. 184. Vgl. HZ. XIX, S. 68—71; Kluckhohn, Fr. S. 235; Kugler II, S. 491; Häberlin VI, S. 189. 229. 234; Menzel, S. 439; Ritter I, S. 283.

3) Kluckhohn I, S. 699f.; Kugler II, S. 494.



Als schon daran die Beratungen zu scheitern drohten, — denn nicht nur die württembergische und neuburgische, sondern auch die kursächsische Instruktion stand dem entgegen — ersuchte Georg von Wambach im Einverständnis mit Bertschin und Köteriz Dr. Lindemann, in Güte die kurpfälzischen Räte bewegen zu wollen, doch von dieser Forderung abzustehen. Aber alles Verhandeln während anderthalb Tage war umsonst; sie erklärten, „dann müßte ihr Herr sich schon als verurteilt betrachten“. So berief denn Sachsen am 5. September sämtliche Stände, außer Sebastian Meier, dem Rat des Pfalzgrafen Georg, der sich auf die kurpfälzische Seite gestellt hatte, berichtete über die Verhandlungen und stellte die Frage: „ob man in dieser Sache dem Kurfürsten seine praeeminenz lassen solle“. Alle verneinten es; auch Georg von Wambach und Dr. Jakob Lersener, die für diesen Fall keinerlei Instruktion hatten. So mußten denn die kurpfälzischen Gesandten sich fügen und sich mit einem Protest begnügen. Aber nun wurde die Frage aufgeworfen, ob man Kurpfalz überhaupt an den Beratungen teilnehmen lassen sollte. Wolfgang von Köteriz und der Mecklenburger Joh. Bogk waren dagegen, weil man im Abendmahl anders lehre. Sie fanden aber heftigen Widerspruch bei den anderen, darunter auch bei Georg von Wambach. Nicht mit Unrecht warnten diese davor, in den gleichen Fehler zu verfallen wie der Kaiser zu Augsburg; nicht zum Ausschluß, sondern zum gütlichen Vergleich sei man zusammengekommen. Endlich einigte man sich dahin, zunächst selbst einmal einig zu werden und dann erst die Beratungen mit der Kurpfalz aufzunehmen. Sachsen, das überhaupt nur widerstrebend an den Verhandlungen sich beteiligt hatte, benutzte die Gelegenheit, die Sache auf die lange Bank zu schieben. Es erreichte, daß man wegen der ungenügenden Beschickung des Tages die Beratung auf das nächste Frühjahr verschob; dann sollten Kurbrandenburg, Kursachsen, Württemberg, Neuburg und Hessen mit Kurpfalz über einen neuen Termin schlüssig werden und jeder die nächstgelegenen Stände einladen. Am Abend des 5. September setzte man die kurpfälzischen Räte davon in Kenntnis; erst nach längerem Verhandeln willigten diese in die Verlegung des Tages; sie setzten aber durch, daß die Festsetzung gemeinsam von Kurbrandenburg, Kursachsen und Kurpfalz erfolgen sollte.

Danach teilte der pfälzische Rat Dr. Ehem noch das Bekenntnis seines Kurfürsten über das Abendmahl mit: „nach dem rechten, christlichen und der Augsburgischen Konfession ebenmäßigem Verstande glaube er, daß man durch Nießung des äußerlichen Zeichens die Gemeinschaft des Leibs und des Bluts Christi erlange“. Wenn die Prädikanten über den Genuß der Unwürdigen anders lehrten, solle man es ihn nicht entgelten lassen: „denn viel der unsrigen von der ubiquität und andern artikeln in großem misverstand und seltsame dinge ausgehen ließen, damit die Wirtembergischen gemeint, das inen doch bald durch dieselben gesanten verantwortet“. Danach übergab Dr. Ehem jedem ein Exemplar des Heidelberger Katechismus und einen Extrakt aus der Augsburger Konfession [1]; bei einer Vergleichung mit der Heiligen Schrift würde man finden, daß sein Kurfürst nicht so unrecht lehre. Vor einer Prüfung seiner Meinung scheue er nicht zurück; doch wolle er noch einmal warnen, durch Hervorrufen von inneren Spaltungen den Katholiken zu ermöglichen, einen nach dem andern zu unterdrücken.

Georg von Wambach, der sich redlich bemüht hatte, im Sinne seiner Regierung für Einigkeit zu wirken, kehrte höchst enttäuscht nach Ansbach heim. Er fragte sich, was denn ein Colloquium noch nützen solle, wenn die Pfälzer schon bei den Vorbereitungen so audaces und temerarii wären; ob nicht auf einem anderen Wege das dem Kaiser zu Augsburg gegebene Versprechen erfüllt und Kurfürst Friedrich eher zu gewinnen wäre? Er behielt Recht; diese Verhandlungen wurden nicht mehr aufgenommen [2].

Gegen Ende des Jahres erregten die Vorgänge in den Niederlanden immer mehr die Aufmerksamkeit der ev. Fürsten im Reich. Am ersten und eifrigsten nahm sich der Protestanten in den Niederlanden Kurfürst Eriedrich von der Pfalz an. Hessen und Baden einigten sich mit ihm am Anfang Januar 1567 zu **Heidelberg** dahin, demnächst eine größere Versammlung ev. Fürsten nach Worms oder Frankfurt zu berufen, um über eine Gesandtschaft

1) **Kluckhohn**, Fr., S. 467.

2) Relation Georgs von Wambach. d. d. 9. IX. 1566. A.R.A. T. Suppl. II, S. 128. Vgl. **Kluckhohn** I, S. 700 f. — Der Abschied d. d. 6. IX. 1566. G. Chr. **Neudecker**, Urkunden aus der Reformationszeit, 1836, S. 842 f. Vgl. **Kugler** II, S. 496; **Heppe** II, S. 166; **Kluckhohn** I, S. 693 ff.; Fr., S. 258 f.

an den Kaiser und die Statthalterin der Niederlande sowie eine Vorstellung bei König Philipp von Spanien schlüssig zu werden [1]. Auch Georg Friedrich von Ansbach wurde davon in Kenntnis gesetzt. Wohl geneigt, dem Ansinnen Folge zu leisten, wollte er nur noch zuerst mit Christoph von Württemberg ins Benehmen treten [2]. Inzwischen aber hatte dieser Sachsen und Hessen bewogen, sich ebenfalls mit dieser Sache auf einem Tage zu Fulda (1.—10. II. 1567) zu befassen; auch hier einigte man sich, zugunsten der Protestanten in den Niederlanden Supplikationen an Philipp, den Kaiser und die Königin von Frankreich zu richten, sowie an Margarete von Parma eine besondere Gesandtschaft zu senden. Unter den Fürsten, die man zum Beitritt zu den Beschlüssen gewinnen wollte, erscheint auch wieder Georg Friedrich [3]. Im Auftrage der Fuldaer Versammlung ersuchte Christoph von Württemberg ihn am 21. II. 1567, sich ihren Schritten anzuschließen und einen eigenen Rat zur Gesandtschaft abzuordnen [4]. Allem Anschein nach ist er dem auch nachgekommen [5]. Die für den 20. II. 1567 von Kurfürst Friedrich ins Auge gefaßte Versammlung, zu der er ebenfalls erscheinen sollte, war dadurch hinfällig geworden [6].

Dafür wurde er bald auf einen neuen Tag geladen. Christoph von Württemberg sann unaufhörlich darüber nach, wie man die Geschlossenheit des Protestantismus wiederherstellen und Friedrich von der Pfalz von seiner Meinung abbringen könne; schon in Fulda war er mit neuen Anregungen hervorgetreten, ohne aller-

1) Kluckhohn I, S 724, Anm. 736, Anm. II, 3. Neues Archiv für sächsische Geschichte und Altertumskunde, 1893, XIV, S. 46.

2) Giech, Tettelbach, Burkel, Junius an Georg Friedrich. d. d. Ansbach 26. I. 1567. A.R.A 32, 532.

3) Chr. G. Neudecker, Neue Beiträge zur Geschichte der Reformation, 1841, II, S. 116. 117; Neues Archiv XIV, S. 48.

4) d. d. Stuttgart 22. II. 1567, A.R.A. 31, 21. Kugler II, S. 502; Heppe II, S. 174; Kluckhohn II, S. 6 Anm.; Fr. S. 316f.; Menzel, S. 465.

5) Groen van Prinsterer, archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau, Ser I. III, 80 Nr. 274a, Leiden 1835: „les princes dont les envoyés avoient composé la deputation, etoient les electeurs de Saxe et de Brandebourg, Georg Frederic Marggreve de Brandebourg ...". Menzel, S. 465

6) Kluckhohn II, S. 3; Neues Archiv XIV, S. 46.

dings bei Sachsen Entgegenkommen zu finden. Und doch schien ihm diese Sache immer wichtiger, je mehr beunruhigende Gerüchte über bevorstehende Überfälle auf die Evangelischen verbreitet wurden [1]. Der nahende Reichstag gab ihm wieder Anlaß, mit seinen Plänen hervorzutreten. Auf dem Augsburger Reichstag hatten die Katholiken auf die Beschwerden der Evangelischen mit einer energischen Gegenerklärung geantwortet; darauf hatte der Kaiser die Evangelischen selbst aufgefordert, ihm ein Bedenken über die Vergleichung in der Religionssache zu überreichen [2]. Zur Stellungnahme in dieser Sache lud Christoph Karl und Philibert von Baden, Wolfgang von Neuburg und Georg Friedrich auf den 16. III. 1567 nach Nördlingen ein; daneben sollte man beraten, wie man auf dem Reichstag „wie ein Mann" stehen könne [3].

In Ansbach war man darüber hoch erfreut. Schon längst hatte man erwartet, daß eine Versammlung aller evangelischen Stände zur Beratung dieser Sache einberufen würde; hier würde man sich „gewiß in samtlichen Rat einmutig verglichen haben". An einem Erfolg des Tages hegte man keinen Zweifel; man meinte: die andern Stände würden gewiß gerne allen Beschlüssen beitreten [4]. Anders dachte freilich Georg Karg, der Ansbacher Pfarrer und oberste Superintendent. Er ging nur ungern an ein Gutachten für diesen Nördlinger Tag. Ganz abgesehen davon, daß er es als eine Sache der Juristen und nicht der Theologen betrachtete, hielt er zunächst eine Vergleichung zwischen Protestanten und Katholiken für ganz aussichtslos. Resigniert betrachtete er es wie schon früher als das beste, es beim Augsburger Religionsfrieden bewenden zu lassen. Wenn man ja die Augsburger Erklärung der Katholiken beantworten wolle, solle man sich kurz fassen und das hauptsächlich betonen, daß die Evangelischen keine neue Lehre, sondern die ursprüngliche Lehre Jesu verträten [5]. Auch daß

1) Neudecker II, S. 118.

2) Beschwerde der Katholiken, gedruckt bei Lehmann I, S. 102 ff., Erklärung des Kaisers vom 28. V. 1566, ebda. S. 112—114.

3) Wolfgang und Christoph an Georg Friedrich. d. d. 20. II. 1567. pr. 3. III. 1567. A.R.A. 31, 23. Neudecker, Urkunden, S. 847.

4) Georg Friedrich an Christoph und Wolfgang. d. d. 4. III. 1567. A.R.A. 31, 25.

5) d. d. 5. März 1567. A.R.A. 31, 27. Unten gedruckt als Beilage I.

er die an diesen Tag geknüpften weiteren Hoffnungen der Räte auf Anfang einer werdenden Einigkeit unter den Evangelischen teilte, ist kaum zu glauben.

Aus dem ganzen Tage wäre beinahe nichts geworden. Am 18. III. waren erst Wolfgang von Neuburg und Christoph von Württemberg erschienen; beide ersuchten Georg Friedrich dringend um sein Erscheinen [1]. Über den Verlauf der Beratungen wissen wir nichts. Entgegen dem Vorschlag Gg. Kargs entwarf man in Nördlingen eine weitläufige Deklaration, in der man zunächst nachzuweisen suchte, wie sehr die Evangelischen ein Recht hätten, die Katholiken wegen ihrer schriftwidrigen Dogmen der Abgötterei zu zeihen, und dann dem Kaiser einen neuen Weg zur Vergleichung beider Konfessionen zeigte. Doch fand sie nicht ungeteilte Aufnahme [2]. Auch über den anderen Punkt, die Gewinnung des Kurfürsten von der Pfalz redete man; man beschloß, ein Schreiben an ihn zu richten. Alles Weitere wurde aber durch den Tod des Landgrafen Philipp durchkreuzt [3]. Landgraf Wilhelm kam zwar im Juni 1567 noch einmal auf die Deklaration zurück; er erklärte sich bereit, sie nach neuerlicher Begutachtung durch Christoph, Wolfgang und Georg Friedrich an den Kurfürsten von Brandenburg weiter leiten zu wollen [4]. Die beiden letzteren kamen auch dem Wunsche nach. Nach Einlauf des neuburgischen Bedenkens erhielt Karg die Weisung, sich ebenfalls darüber schlüssig zu werden; sogar die oberländischen Theologen sollten sich damit befassen. Aber einen Wert hatte das alles nicht [5].

Die Nördlinger Verhandlungen gaben jedoch Anlaß zu näherer Fühlungnahme zwischen Pfalz und Ansbach. Seit längerer Zeit

---

1) d. d. Nördlingen 18. III. 1567. pr. 3. IV 1567. A.R.A. 31, 41.

2) Ablainungsschrift der Papisten schmählich Schrift und Bedenken der Religion halben an die kais. Majestät auf dem Reichstag zu Augsburg ao 66 gestellt, wie die zu Nördlingen bedacht aber auf dem Reichstag zu Regensburg nicht übergeben worden. 1567. A.R.A. 31, 43ff. Vgl. Heppe II, Beilage Nr VII, S. 36ff.; Menzel, S. 467.

3) Zum Tage von Nördlingen vgl. Heppe II, S. 176ff.; Kugler II, S. 506f.; Kluckhohn II, S. 23; Neudecker, Neue Beiträge II, S 119f.

4) Heppe II, S. 184.

5) Wolfg. Ernst von Wirsberg, Chr. Tetelbach, Burkel, Junius an G. Fr. 18. IX. 1567. A R A. 31, 111. Bedenken Kargs A.R A. 31, 31ff Unten gedruckt als Beilage II.

hatte Wolfgang von Pfalz-Neuburg gegen seinen Vetter, den Pfälzer Kurfürsten, eine feindselige Haltung eingenommen; zuletzt noch hatte er Kurfürst August von Sachsen zu einer energischen Einsprache gegen dessen Versuch, den Calvinismus in der Oberpfalz einzuführen, veranlaßt. Man konnte deshalb in Heidelberg des Argwohns nicht los werden, daß auch in Nördlingen von ihm neue Intrigen angezettelt worden seien. Dr. Hartmann bekam deswegen den Auftrag, in Ansbach Erkundigungen einzuziehen und durch Vorlage der eben angedeuteten Korrespondenz über seinen wirklichen Charakter aufzuklären [1]; offensichtlich wollte man ein näheres Verständnis zwischen Pfalz und Georg Friedrich anbahnen. Indem man Dr. Hartmann vollen Einblick in die Verhandlungen gab, erbot man sich in Ansbach, alles zu tun, was die beiden Fürsten versöhnen könnte, wenn man auch keine große Hoffnung auf das Gelingen solcher Bemühungen hatte. Der Gesandte nahm den Eindruck mit nach Hause, daß Georg Friedrich keine Schritte gegen den Kurfürsten billigen, geschweige denn unternehmen würde [2].

Beilagen

I.

Gutachten Gg. Kargs für den Tag zu Nördlingen 5. März 1567.

Des herrn pfarrers alhie Magistri Georgii Kargen bedenken den gein Nordlingen angesetzten tag betr. pr. 5. Marcii 1567.

Original von Kargs Hand. Ansbacher Religionsakta 31 fol. 27 ff.

Gestrenge, hochgelert, edel, ernvest auch ernhaft, hochachtbar gnedig und gunstig gebietende herrn. Die Schriften, so E. g. u. g. anstatt des durchleuchtigen hochgebornen meins gnedigen fursten und herrn mir gestrigs tags behendigt mit fernerm gnedigen befel, das ich

1) In den Akten liegen noch: Wolfgangs Klage über das Eindringen des Calvinismus in der Oberpfalz und über die Aufnahme calvinisch gesinnter Geistlicher durch Friedrich. d. d. 20. II. 1567. A.R.A. 32, 332 (vgl. Kluckhohn II, S. 16 Anm.) u. 334. August an Friedrich, d. d. Gotha 4 III. 1567. A.R.A. 32, 331; s. Kluckhohn II, S. 16. Friedrich an August, d. d. Heidelberg 22. III. 1567. A.R.A. 32, 336. Gedr. Kluckhohn II, S. 16, Nr. 404.

2) Credenz für Dr. Hartmann, d. d. Heidelberg 4. IV. 1567. pr. 9. IV. A.R.A. 32, 344 Erklärung Georg Friedrichs 10. IV. 1567. A.R.A. 32, 346. Vgl. Kluckhohn II, S. 23.

neben etlich andern meinsgleichen kirchendienern ein bedenken und ausfurliche schrift darauf stellen sollte etc., dieselbigen hab ich untertenig in großer eil gelesen und befunden, deßen ich zu bekennen gar kein scheu trage, das ich den sachen viel zu gering und zu schlecht bin, wie e. g. u. g. als die hochverstendigen selbs erachten konnen, das es einem wolgeubten, belesenen und erfarnen juristen gnug zu schaffen gibt und keins theologi, welchem die reichshendel und constitutionen nit grundlich bewußt, viel weniger eins verachten (sagt schier eins verkauzten) caplons werk ist. Christlicher lere von artikel zu artikel bin ich durch Gottes genad gewiß und getrau sie auch nach der gabe, die mir gegeben ist, gegen und wider meniglich zu verantworten. Aber ein ausfurliche ablainung dieser der bapstischen stende schriften [1] zu stellen, wie es mir zu schwer ist, also halt ichs auch unvonnoten sein. denn mir nicht zweivelt, die fursten, so auf bestimpten tage zusamenkomen, werden mit einer statlichen antwort eintweder schon gefaßet sein, oder aber nach gehaltener beratschlagung durch ire gelerten notwendigklich begreifen und stellen laßen. So werden die abgesanten rete und botschaften, als die der sachen läufig, das ire auch in werender beratschlagung nach notturft, wie es denn leicht zu tun, darzu zu reden und zu raten wißen, weil doch diese ganze sach allererst auf dem reichstag schließlich abgeredet werden muß und auf angesetztem tage als in einer particularversammlung nichts endlichs gehandelt oder geschloßen werden kann. bei mir auch bedenklich ist, ob auf nechstgehaltenem reichstage, nachdem die einstellung dieses haubtartikels von der religion beede im churfurstlichem und furstlichem rat zu beden teiln bewilligt, und derhalben keine disputation noch gesprech hievon stat haben mögen, ein solche scharfe schrift hette sollen ubergeben werden und ob ein ausfurliche widerlegung und ablainung in kunftiger reichsversamlung, da die religion gleichsfal nicht disputirt, sondern an iren ort gestelt werden solte, zu begreifen und zu ubergeben sei oder nicht in betrachtung, das die gemuter nur dadurch verbittert und zu widerwillen und feindschaft bewegt werden und das solcher handel algerait in eim sondern buch wider das Tridentisch Concilium nach lengs ausgefuret ist und derhalben die ableinung um mer glimpfs willen mit kurzen worten geschehen und furnemlich auf den grund unser christlichen religion gesehen, und das sie nicht in neuligkeit erfunden, sondern von der welt her geweret, dagegen aber des bapsts zusatz eitel neuerung seien, gestritten und kurzlich angezeigt werden möchte. und kan hieneben unvermelt nicht laßen, das der evangelischen stende schrift in widerlegung etlicher des Tridentischen Concilii decretirten artikel etwas zu schwach ist und den sachen nicht genug tut [2]. als im ar-

1) Ist wohl die 1566 übergebene Beschwerdeschrift der Katholischen, gedruckt bei Lehmann I, S. 102ff.

2) Es ist wohl die am 25. April 1566 dem Kaiser übergebene Beschwerdeschrift der Protestanten gemeint, gedruckt bei Lehmann I, S. 90ff.



tikel von der buße zeucht es die gezeugnis der h. schrift nicht wol an, zwen teil christlicher buß damit zu beweisen, wie dann auch drey teil wol mögen gesetzt werden, neu glaub und neuer gehorsam [1]. item das der spruch in psalmen: wer weiß, wie oft er felet etc. viel totsund in sich begreife, wird angezogen und gesetzt wider die erzelung der sunden in der beicht gleichwol von den unbußfertigen [2]. item von des herrn abendmal, da wird vermeint, das in bapstumb unter einerlei gestalt weder christus ganz noch sein leib dispensirt und ausgeteilt worden sei [3]. da möchten demnach herrn und rate zusehen, das sie den sachen mit disputirn nicht zuviel noch zu wenig teten.

ich aber als der einfeltigst sage zwar, das der augspurgischen confeßion verwandte stende und mit andern allen auch hochermelter mein gnediger furst und herr die einige ware, uralte patriarchische, prophetische, apostolische und christliche religion, welche nicht vor 40 jaren erst aufkomen, sonder die nehesten 50 jar hero von des antichrists zusatzen, corruptelen und verfelschungen repurgiert und gereinigt worden (deren summa und auszug in der augspurgischen confeßion begriffen) wider den gegenteil geburlicher maßen nicht aus unzeitigem eiver noch ubriger witz verfochten und alle schedliche, ketzerische secten in iren furstentumben, landen und gebieten muglichs vleiß verhuten, auch den religionsfrieden, als der aus sonderer gottes gnad und schickung allen evangelischen stenden sonderlich zu gutem auf-

1) De poenitentia: Canon IV: si quis dixerit, duas tantum esse poenitentiae partes terrores scilicet inclusos concientiae agnito peccato et fidem conceptam ex evangelio vel absolutione, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata anathema sit. — Permulta sunt sacrae scripturae loca, quae evincunt, duas tantum esse poenitentiae salutares partes. Luc. 24 sic oportuit Christum pati et resurgere tertia die a mortuis et praedicari in nomine ipsius poenitentiam et remissionem peccatorum. Marci 1: poenitentiam agite et credite Evangelio. Actorum 20: testificans Judaeis et Graecis conversionem ad Deum et fidem in dominum nostrum Jesum Christum. cumque lex flagitet terrores, evangelium fidem, tota Christi doctrina hoc anathematismo damnatur. Lehmann I, S. 94.

2) Canon VII: Siquis dixerit in sacramento poenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse jure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur etiam occulta et quae sunt contra duo ultima Decalogi praecepta et circumstantias, quae peccati speciem mutant, anathema sit. Dictum psalmi delicta, quis intelligit multa mortalia peccata complectitur in non conversis. cum igitur Confessio singulorum mortalium peccatorum prorsus sit impossibilis neque etiam ulla voce sacrae scripturae mandata, manifestum est, hunc canonem sacrae scripturae esse adversum. Lehmann I, S. 94.

3) Canon III: de coena domini. Si quis negaverit totum et integrum Christum omnium gratiarum fontem et auctorem sub una panis specie sumi quia (ut quidam falso asserunt) non secundam ipsius Christi institutionem sub utraque specie sumatur, anathema sit. Certum est nec totum Christum nec corpus ejus sub una tantum panis specie sumi, vera est enim regula: extra usum a Christo institutum non consistit sacramenti ratio, simpliciter enim ad Christi verbum et institutionem non ad hominum commenta alligati sumus juxta dictum: hunc audite. Lehmann I, S. 94.

gericht ist, steif und fest halten und also zu frid und einigkeit, sovil immer mit gutem gewißen geschehen kan und zu christlicher vergleichung raten und helfen und alle mugliche befurderung tun sollen.

doch muß ich daneben auch bekenen, das ich meinsteils kein leidenliche vergleichung hoffen, derwegen auch weder zu colloquien noch nationalconcilia raten kan, wie zwar ein nationalconcilium schwerlich zu erheben sein wird, so wenig als auch durch die colloquia einigkeit mag angerichtet werden, sondern laß mir an dem religionsfriden, wovern der unverbrochenlich gehalten wird, zu diesen letzten, geferlichsten zeiten, da turck und bapst und der teufel in inen auf das greulichst tobet, ganz wolgenugen und sage Gott lob und dank fur solche befridung seiner armen kirchen in disen landen, bis er dermaleins genedige und veterliche beßerung nach seiner barmherzigkeit schaffen und geben wird, und halt es genzlich dafur, das schwerlich etwas weiters zu erhalten sein werde, es geschehe dann aus sonderer schickung des allmechtigen und gleich mit gewalt, so wol als auch mit dem religionsfriden geschehen.

Sovil in eyl von diser hochwichtigen sachen unser ware religion und seligmachenden christlichen glauben betreffend. der andern schweren und aller ding unmuglichen und zum teil vergeblichen arbeit wollen E. G. u. G. mich, als der ich wol zu geringern und doch in seiner acht notwendigen kirchensachen nicht gezogen werde, gnedig erlaßen. Konnen andere etwas und mer dann ich hiebei tun, gönne ich inen der ehren ganz gern. halt aber nicht, das jemand geistlichs stands in disem furstentumb dasjenige, so von mir erfordert, aus obgesetzter ursach prestirn und verrichten werde. Thue E. G. u. G. mich hiemit zu gnaden untertenig bevelen.

E. G. u. G.
gehorsamer williger
Georg Karg.

II.

Bedenken G. Kargs über die Nördlinger Deklaration 1567

Kanzleivermerk: des Herrn Pfarrern albie magistri Georgen Kargen bedenken die in der religionsachen wider die papisten zu Nordling gestelte schrift betr. 1567.

Original von Kargs Hand. Ansbacher Religionsakta 31 fol. 31 ff.

Diese schrift bedurft fast durchaus vleißigs collationirns, als die unfleißig abcopirt und oftermals nicht allein an buchstaben sondern auch an wortern und zuweilen auch an sentenzen mangelhaftig ist. Wie ich sie aber gelesen und eingenomen, so hat sie furnemlich drey teil. Der Erst ist ein defension und verantwortung unser christlichen, evangelischen, apostolischen, uralten und allein waren, seligmachenden religion. Der ander ist ein zufellig bedenken uber dem religionfriden;

der dritte ist ein ratschlag und bedenken von vergleichung der zwispaltigen religion, sonderlich zwischen den papistischen und evangelischen stenden im heiligen, römischen reich deutscher nation.

Im ersten teil weiß ich nichts bedenklichs, on das ich zur sachen ser dienstlich sein vermeinte, wenn fol. 10 bald auf dem ersten spruch: Abraham hat Gott geglaubt und das ist ime zur gerechtigkeit zugerechnet worden, auch diese wort aus dem vierten cap. zun Römern angezogen wurden: Abraham zweivelt nicht an der verheißung gottes durch unglauben, sondern ward starck im glauben und gab gott die ere. item derhalben mus das erbteil (oder die gerechtigkeit) durch den glauben komen, auf das es sei aus gnaden und die verheißung fest bleibe.

und dieweil dise disputation zwischen den stenden bederlei religion einmal angefangen ist, damit sich die vermeinte catholischen einichs siegs nicht zu rumen haben, halt ich diese verantwortung der evangelischen fur notwendig, welche auch dermaßen gegrundet und ausgefuret ist, das sie nicht allein von Papisten nicht umgestoßen, sonder auch von evangelischen meins bedunkens nicht wird leichtlich verbeßert werden.

im andern teil ist bei mir erstlich bedenklich, das fol. 34[b] auf das kaiserlich camergericht denen um der evangelischen religion willen gefangnen und bedrangten untertanen mandata sine clausula zu erkennen gedrungen wird [1]. denn je offenbar und unwidersprechlich, das ein jeder richter und oberkeit bede teil horen soll und also cognitio causae dem urteil vorgehen muß. die bapstischen stende, welche ire untertanen von wegen christlicher religion stöcken und plöcken, handlen zwar dem religionfriden zuwider, soll aber der cammerrichter mit seinen beysitzern durch rechtmeßige urteil und mandata den vergwaltigten hilf tun und sie retten, muß das unrecht und frevel oder gewalt zuvor docirt, dargetan und bewisen werden, sintemal er fur sich selbs, wie alle sachen und hendel an allen orten im reich geschaffen sind, nicht wißen kan. bedarf derhalben dieser articul einer guten limitation und beßern ausfurung, soll er anders fur billich erkant, approbirt und angenomen

1) In der Deklaration heißt es: (fol. 47b) so achten wir auch ein hohe notturft sein, das euer k. myt dero cammergericht und beisitzern uferlegt und bevolen hetten, denen, so von der religion wegen doch under anderm schein wider den religionfriden betrangt werden, mandata sine clausula zuerkennen und den armen dardurch zu ir erledigung und ausfürung habenden rechtens wie in prophansachen zu verhelfen, und werden dadurch weder ungehorsame noch die secten gefurdert, angesehen in deductione causae den schuldigen die verdiente straf nicht desterweniger bevorstet. wol aber im gegenspil, da dermaßen ehehaft nit geholfen, nit der geringer teil des religionfridens dem armen gemeinen mann zu beschwerung seins gewißers entzogen, und denen, so der augspurgischen confeßion entgegen, gelegenheit geben wurdet, die rechtgeschaffnen christen underm Schein andrer zugemesner untaten zu verfolgen, welchs euer k. mjt. gnedigste meinung billich nit sein, auch durch das berürt mittel der mandatorum geholfen und furkomen werden mög.



oder erhalten werden. vieleicht weil nicht wol vermutlich, das jemand praetextum religionis one ursach und vergeblich furwende, vielmal aber sich zutregt, das die untertanen, so der evangelischen religion anhengig, von iren oberherrn wider den religionsfriden unter anderm schein gefenglich eingezogen und gestraft werden, damit ja niemand wider recht bedrangt, sondern der religionfriden von allen stenden und zu allen zeiten steif und fest gehalten werde, möchte die sach auf den wege zu richten sein, das den armen vergwaltigten, wie hiebei auch doch kurzlich gesetzt, in der ersten schrift aber meins gedenkens nicht also furbracht worden, zu irer erledigung und zu ausfurung ires habenden rechtens durch mandata verholfen und hinfuro ires rechtens durch gefengnus tyrannischer weise nicht mer entsetzt oder doch wider die billigkeit also greulich beschwert und an habenden rechten verhindert wurden.

fur das ander sihet mich auch nicht fur gar ratsam und gut an, das wie fol. 34 u. 35 steht, die erklerung des religionfridens der Röm. kaj. mjt. heimgestellt werden soll in betrachtung, das sich parteyligkeit hierinnen zubefurchten. sonst wenn mit vorwißen und bewilligung aller stende ein declaration in zweifelhaftigen artikeln verfaßet wurde, were es zu gemeinem frid und ruge zwischen den bederlei stenden ser forderlich und in ander vil wege dienstlich.

Zum dritten: ob die ratspersonen in reich- und freistetten, so die auf- oder eingenommen, mit aidspflichten zu der bapstischen religion verbinden, dem religionsfriden zuwider sei, in maßen demselben ungemeß, da ein reich- oder freystatt sich zu unser christlichen religion zu begeben mit gewalt abgehalten wurde, wie fol. 36 steht, gebe ich den verstendigen zu erkennen und zu urteilen.

zum vierten: wie protestirn, supplicirn und betteln einem jeden frei und ungewert ist, also mag auch die freistellung, doch on alle hoffnung, wol begert werden. Mein erachtens aber, weil die bapstischen ires schmelichen anzugs des ubrigen rests halben an kirchengutern von der freystellung ursach genommen haben, solte auch die verantwortung und ableinung desselbigen anzugs fol. 35 diesem artikel der freystellung fol. 36 u. 37 angehenkt und fur kein sondern artikel gesetzt werden.

Bei dem dritten teil bedenk ich, weil die stende der andern religion in keine reformation, so dem trientischen concilio in der substanz, das ist, in der lere und den sacramenten zu wider zu bewilligen sich gnugsam erebert, desgleichen auch die evangelischen stende von der heiligen schrift und augspurgischen confeßion nicht weichen konnen noch dieselbigen zu begeben gesynnet, sondern aus verleihung gottlicher gnaden dabei bestendiglich zu verharren genzlich entschloßen, das simpliciter mit einem wort alle tractation gewunschter vergleichung vergeblich sein werde, so lang und viel, bis eintweder der gegenteil anders gesinnet werden oder sonst durch gnedige schickung des almechtigen gelegenheit zur christlichen einigkeit sich zutragen mochte. daher dann ein national-

concilium ja so unfruchtbar als ein colloquium sein wurde, da ye des tridentischen concilii decreta nicht reaßumirt und die h. schrift nicht richter sein sollte, wie es auch eben so wenig als ein frei, christlich generalconcilium in deutschland zu erheben sein wird, welchs ich doch lauts dieser schrift untertenigst zu suchen und als ein mittel furzuschlagen hiemit nicht widerraten haben will.

Sovil aber betrifft den dritten wege fol. 42 (welchs doch mehr der vierte den der dritte ist), wovern der kais. mjt. die volmacht: eine reformation anzustellen, nicht eingereumet, sonder allein ein unvergreifenlich oder unverpindlich colloquium und gesprech sein wurde, in maßen diese schrift weise und wege anzeigt und ganz wolbedechtlich und ausfurlich davon redet, were solcher furschlag auch on alle gefahr, kont aber doch anderer meinung nicht bewilligt werden, denn das gottes wort in heiliger schrift richter sein und bleiben solt und muße.

solte nun diser weg fur die hand genomen werden, mochten alsdan die evangelischen stende sehen, wie sie ire theologen fur ein man darstellen konden, welchs auch viel muhe und arbeit brauchen wurde.

Nochdem aber solcher furschlag gewißlich auch vergeblich und umsonst und weder der kay. mjt. beneben andern ursachen, sonderlich auch der presidenz halben, noch den andern stenden annemlich sein wird, so bleibt dieses der einzige wege, wie hiebey auch vermeldet und angezeigt, das der religionfrid in seinen besten kreften und wirden bleibe und von allen teilen treulich gehalten und mit ernst erhalten werde und das die evangelischen beede in deutschland und andern nationen christliche concordi unter sich selbs anrichten und in den kirchen irer land und oberkeit reine lere durchaus der h. schrift und augspurgischen confeßion gemeß furen und gute ordnung und disciplin anstellen und teglich mit allem vleiß beßern, sonderlich aber die ergerliche schedliche zwiespalt im artikel vom heiligen abendmal aufzuheben und einhellige meinung, so in gottes wort gegrundet und der alten lerer gezeugnus hat, zupflanzen allen muglichen vleis furwenden und derwegen ein frei, christlich concilium an einer gelegnen malstatt in deutschen landen fur sich selbst allain halten.

durch diesen wege und mittel wurde nicht allain deutschland, sovil die religion belangt, ruig und still sein, sondern auch das große ergernus der zwitracht unter den evangelischen hoffentlich aufgehoben und demnach dem heiligen evangelio weit und breit pangemacht, dargegen aber dem bapstumb viel mer abbruch geschehen, denn durch einige tractation der vergleichung mit den papisten zu hoffen sein kan, wie fruchtbarlich auch dieselbige abgehen möchte.

in mittels, dieweil die stende beder religion sich fur die k. mjt. mit disputation in schriften einmal eingelaßen, damit dennoch solche wichtige sach der religion nicht in vergeß gestelt, sondern auch wider die papisten im reich deutscher nation fur und fur urgirt und getriben

wurde, mochten die stende solch angefangene disputation in iren versamlungen durch wechselschriften bescheidenlich und doch mit bestem grund und in specie artikelsweise continuirn, wie ohne das auf allen reichstagen die religion in allen andern sachen aufs wenigst in der proposition furgesetzt und nu mehr ein partei der andern in diesen wechselschriften das letzte wort und antwort nicht gerne laßen wird, daher sich hoffentlich zu getrosten, die herrn wurden den sachen, die grundliche warheit zu erkundigen sovil mer und ernstlicher nachdenken, da sie selbs collocutorn in angestelter disputation weren, und demnach sich etliche unter inen dermaleins aus verleihung gottlicher gnaden zur waren christlichen und recht evangelischen religion desto lieber und ee begeben.

G. K.

(Fortsetzung folgt)

Gottfried Arnolds Anschauung von der Geschichte[1]

Von Erich Seeberg

Gottfried Arnold hat in seinem Leben zweimal einen innern Bruch durchgemacht. Das eine Mal, als der vom Hauslehrer des Quedlinburger Stifthauptmanns zum Professor der Universalhistorie in Gießen beförderte Mann seine Professur nach kurzer Tätigkeit an dieser Universität, die eine Pflegstätte des jungen Pietismus war, niederlegte. Der Schritt machte in Deutschland ungeheures Aufsehen. Denn er bedeutete die Verurteilung der ganzen sichtbaren Kirche und war hervorgegangen aus der Einsicht, daß Welt und Gott nicht miteinander vereint werden können, wobei die Kirche auf die Seite der Welt gestellt wird[2]. Die Kirche ist Babel, das unheilbar dem Untergang preisgegeben ist, und aus dem der Fromme fliehen muß, wenn er nicht von den stürzenden

1) Ich begründe in den Anmerkungen nicht alles, was ich im Text vortrage, und darf dafür schon jetzt auf ein Buch über Gottfried Arnolds Kirchengeschichte hinweisen, das ich unter den Händen habe, und das seinem Abschluß entgegengeht. Dort wird allen Zusammenhängen im einzelnen nachgegangen und manches hier nur Angedeutete ausgeführt werden.

2) Vgl. Gottfried Arnolds Offenherziges Bekenntnis, 1698.

Trümmern erschlagen werden will [1]. Gottfried Arnolds Abschied von der Hochschule war eine Flucht. „Ich eile meine Seele zu retten", um nichts mehr und nichts weniger handelte es sich ihm; und wie erlöst singt er, nun wieder in Quedlinburg, und wie immer aus persönlicher Erfahrung heraus gestaltend:

> „Die Hoffnung soll mir nimmer fehlen,
> daß mir ein Frühling wieder grünt
> und mir mit frischen Rosen dient." [2]

Es folgt die Zeit in seinem Leben, in der er in Gemeinschaft mit radikalen Enthusiasten und Spiritualisten — es waren dunkle Ehrenmänner darunter — steht, in der er selbst in gequälten Spekulationen dem Vorbild der gnostischen Weisheitsträume der englischen Anhänger Jakob Böhmes nachstrebt, in der er auf die Vereinigung der einsamen wahrhaft Frommen in einem Bund der Bruderliebe hofft [3]. Und doch ist derselbe Mann nicht bloß als königlich preußischer Historiograph, sondern auch als Pfarrer und Superintendent in Perleberg gestorben. Das ist der zweite Bruch in Arnolds Entwicklung. Der Spiritualist wird Pietist; der Freund Gichtels findet den Weg zu Spener und Francke; der jede äußere Vermittlung ablehnende und allein geistig erleuchtete Frömmigkeit anerkennende Spiritualismus schließt seinen Verständigungsfrieden mit der Kirche im Pietismus. Diese zweite Entwicklung Gottfried Arnolds dürfte mit seiner Verehelichung einsetzen. Die Tatsache, daß er nicht das asketische Heldentum einer geistlichen Ehe übte, sondern daß seine Frau wirkliche kleine Kinder bekam, veranlaßte seine heiligen Freunde, sich von ihm loszusagen [4]; Arnold „ist in

---

1) Göttliche Liebesfunken, [3]1724, Nr. 126.

2) Gottfried Arnolds sämtliche geistliche Lieder, hrsg. von Ehmann, 1856, S. 47; vgl. Steinmeyer, Gottfr. Arnold (Ev. Kirchenzeitung, 1865, Nr. 73); zum Leben Arnolds s. das grundlegende Buch von Fr. Dibelius, 1873.

3) Im „Geheimnis der göttlichen Sophia", 1700, finden sich Einflüsse von Pordage, Bromley und der Jane Leade. Corvinus hat Arnold als Anhänger der Jane Leade denunziert; Arnold weist die Anklage freilich ausdrücklich zurück (Vorstellung 1, S. 19ff.); vgl. Hochhuth, Gesch. der philad. Gem. (Illgens Zeitschrift für hist. Theol. 35, S. 222 u. 250). Das Kirchenideal Arnolds knüpft an Luthers Entwurf in der Vorrede zur deutschen Messe an.

4) Vgl. Joh. Georg Gichtel, theosophia practica, [3]Leyden 1722, III, S. 2430 u. I, S. 572. Seit seiner Heirat ist Arnolds Schriftstellerei im Urteil Gichtels „ein vermischtes Chaos".

Kinder verfallen", klagt Gichtel. Aber die Motive zu diesem zweiten Umschwung liegen natürlich tiefer. Luthers eigenartige Nachwirkungen und die Ethik der „Mittelstraße" kommen in Betracht; dazu mehr Persönliches. Es ist der Wunsch, auch die letzte und höchste Eigenheit, eben jenen persönlichen Spiritualismus, Gott zu opfern, und es ist das Bewußtsein von der Pflicht, den Schwachen im Geist zu dienen, die den Geistmenschen selbst ins praktische Amt geführt haben [1]. Die Ergebung in den äußern Gottesdienst, das ist die höchste Form der Askese des Erleuchteten, das ist das Kreuz, das Gott seinen Kindern im Geist auferlegt. Und dahinter steht der uralte, aller neuplatonisch-mystischen Frömmigkeit eignende Gedanke von der doppelten Wahrheit: Gerade weil die Religion nur im Innenleben der Seele sich äußert, kann man sich zu Äußerlichkeiten bekennen, von denen man nicht überzeugt ist, ohne doch dabei die eigentliche Überzeugung zu verlieren [2].

So liegt etwas Nicht-Einheitliches im Bild des Mannes. Die Gegner haben ihm Unaufrichtigkeit vorgeworfen. Sie tun ihm Unrecht. Es ist doch eine Melodie in diesem Leben; noch der Kranke bekannte, Christus in jedem Bissen Brot zu essen [3]. Verschiedene Entwicklungsstufen lassen aber Verschiedenes in den Vordergrund treten, und hinter der Doppelseitigkeit des Lebens liegt die Idee vom doppelten Gesicht der Wahrheit. Die 1699 und 1700 erschienene Kirchen- und Ketzer-Historie ist aus dem Geist des radikalen Spiritualismus heraus geschrieben. Wie hat Arnold sich den Verlauf der Kirchengeschichte gedacht?

1) Erklärung 6, S. 53; Erläuterung 6, S. 27. Man vergleiche die beiden Bücher: Geistliche Gestalt eines ev. Lehrers, [2]1723, und: Die Abwege oder Irrungen und Versuchungen gutwilliger und frommer Menschen, 1708, wo er die Mittelstraße des h. Geistes sucht, und das 1699 in Quedlinburg geschriebene „Antwort-Schreiben an einen Prediger von allerhand Scrupeln über sein Amt", wo das Amt als „ein stets währendes Kreuz Christi" bezeichnet wird, das man willig tragen muß

2) Kirchen- und Ketzerhistorie (abgekürzt in KuK.H. [Schaffhausen 1740]) I, 3, 3, 6, S. 97, und Wahre Abbildung der Ersten Christen, das ist die Erste Liebe, 1722, Vorb. § 4, S. 26; Histôrie und Beschreibung der mystischen Theologie, [2]1738, S. 208. 60. 26. 21. 68ff. Den Vorwurf hat zuerst Th. Ittig in der Praet. § 68 zu seinen Selecta capita hist. eccl. primi a. Chr. n. seculi, 1709, gegen Arnold erhoben.

3) Coler, Summarische Nachricht von Arnolds Leben und Schriften, S. 70. — Schließlich gehören die Sakramente zu den Adiaphora (Erläuterung 6, S. 26). Vgl. Cyprians Antwort auf G. A. sog. Erklärung usw. 3, S. 11f.

Die Geschichte der Kirche ist die Geschichte eines traurigen Verfalls, ist die Geschichte der Veräußerlichung der rein geistigen Wahrheit. Schon nach dem Tod der Apostel zeigt sich das Verderben. Contra totum post apostolos mundum, — das Wort des Campanus gibt auch die Stimmung der Kirchen- und Ketzerhistorie wieder. Zeremonien, Symbole, der Kanon, die hierarchische Gliederung und Organisation, die ganze Verkirchlichung der Frömmigkeit, die im Grund eine Verweltlichung ist, das sind die seit dem 2. Jahrhundert sich mehrenden Merkmale des Verfalls. Und alle Tore öffnen sich für das weltliche Wesen, als die Schule des Kreuzes in den Verfolgungen aufhört, und als Konstantin der Große der Kirche den Frieden schenkte und das Unmögliche möglich machte, die Verbindung Christi mit Baal. Der Geist flüchtet sich in die Wüste; und wo man ihm begegnet, wird er verfolgt und verketzert; und die wachsende Sittenlosigkeit von allen, die sich Christen nennen, bestätigt die mangelnde Frömmigkeit des Herzens. Auch die Reformation Luthers bedeutet in diesem Prozeß der Veräußerlichung des Inwendigen nur einen Aufschub. Nur kurz leuchtet das Licht auf. Denn schon in der leidenschaftlichen Persönlichkeit Luthers selbst liegen die Ansätze zum Verderben — Arnolds Liebe gilt nur dem jungen Luther —, und Melanchthon hat dann die ganze Aristotelische Schultheologie mit dem Gewissenszwang der Symbole und mit der toten Frömmigkeit des opus operatum wieder in die protestantische Kirche eingeführt.

Daneben stehen nun freilich positive Momente. Denn in all dem Dunkel gibt es Zeugen der Wahrheit, in allen Konfessionen und bei allen Völkern; das sind die einsamen, unparteiischen, wenigen Wiedergebornen und Erleuchteten, die die Wahrheit ihrer Theologie durch die Tat ihres Lebens bewiesen haben. Es gibt eine Wahrheit — sie ist Lehre —; das ist die uralte mystische Theologie, die von Gott selbst stammt, die, unabhängig von zufälligen historischen Schranken, in immer neuen Formen bei allen Frommen lebendig geworden ist. In ihrer Erneuerung besteht das Werk aller großen Reformationen, von Christus bis Luther oder Arndt. Es gibt eine Kirche Christi; das ist die unsichtbare Brudergemeinschaft der im Geist verbundenen Einsamen und von der Welt gehaßten, verketzerten und verfolgten Frommen.

Wir wollen versuchen, uns dies Gesamtbild durch das Aufzeichnen seiner einzelnen Züge zu verdeutlichen.

Wie bei allen Historikern seit der Renaissance [1] ist auch in Arnolds Geschichtsauffassung das Rückgrat die Vorstellung, daß die Individuen Träger und Erzeuger der geschichtlichen Bewegung sind. Nicht irgendwelche allgemeine Ideen oder Wünsche der Massen, sondern die einzelnen Menschen selbst sind das Erste, das den Anstoß Gebende in der Geschichte. Männer machen die Geschichte. Gehen aus dem Spiritualismus Arnolds starke demokratische Tendenzen hervor — denn Gott wirkt gegen die Vernunft, er liebt das Niedrige und Verachtete, und das Wirken des Geistes kehrt sich nicht an Amt oder Stand [2] —, so werden sie durchkreuzt durch diese rein individualistische Geschichtsbetrachtung. „Die Führer geben voran, und die gantze Heerde folget ihnen nach"; „also gehet das Volk, wie es geführet wird" [3]. Diese Geschichtsauffassung ist nun aber auch nicht eigentlich aristokratisch; sie ist vielmehr der Ausdruck für das Unvermögen, die Erscheinungen auf allgemeine ideelle Ursachen zurückzuführen.

Und doch geht dieser Individualismus hervor aus der Tendenz, die Geschichte in ihre letzten Faktoren aufzulösen und so zu erklären. Die einzelnen natürlichen und primitiven psychologischen Tatsachen, die das Geschehen ausmachen, erklären die geschichtlichen Ereignisse. So leitet Arnold etwa aus den vielen Reihen der Bischöfe im 4. Jahrhundert den Verfall der Gemeinden ab. Aus dem natürlichen Leben, dem nackten Geschehen, baut er die Geschichte auf. Kleine Ursachen, große Wirkungen, — diese Maxime der Geschichtschreibung der Aufklärung, kann man schon bei ihm vorfinden [4].

Hierher gehört aber vor allem die menschliche Seele. Sie ist der letzte Fels, auf den Arnold bei seiner Zergliederung der Ereignisse stößt. Ihr Leben ist das Thema der Geschichte. So wird

---

1) Vgl. Thomas v Aquino, Summa theol., Prol. q. 1, Art. 1; B. Keckermann, Syst. syst., 1614, II, 1311; Vossius, Ars hist. c. 4, S. 5 (1699); Schurtzfleisch, h. e., 1744, ed. Wagner, Vorrede 4.

2) Wahres Christentum Alten Testaments, 1707, S. 518 u. 520.

3) Zeichen dieser Zeit, 1698, S. 6, 11. Vgl. Anhang zum Wahren Christentum A. T., S. 698; KuK.H. I, 3, 3, 1, S. 95, u. I, 2, 3, 1, S. 60.

4) KuK.H. I, 3, 7, 4, S. 115.

die Anthropologie die Grundlage dieser Geschichtschreibung, wie sie es für all die großen Werke geworden ist, die damals ein natürliches System von Recht, Staat oder Religion aufzurichten versucht haben; und wie in der Historie der Aufklärung bleibt der Einzelne isoliert, ohne innere Verbindung mit der Gesellschaft, zu der er gehört.

All das mag modern klingen, ist das aber nicht; denn die Lebensäußerungen der Seele werden in den Kategorien Gut und Böse oder besser Wiedergeboren und Unbekehrt aufgefangen und eingeschränkt. Dabei entspricht es dem Temperament Arnolds und seiner bewußt einseitigen Orientierung, wenn er überall in der Geschichte sieht, wie die Fehler das Übergewicht haben, und wie das Dunkel das Licht verschlingt [1]. Es gehört zum Wesen der göttlichen Wahrheit, daß sie nur wenig Anhänger hat; denn gerade an dem kleinen Häuflein kann sich Gottes Herrlichkeit offenbaren [2].

Das Wesen des Christentums besteht in der Bekehrung. Sie ist unabhängig vom äußeren kirchlichen Verband [3], aber sie ist das Zentrum des persönlichen Lebens und damit auch der Geschichte. Denn der innere Mensch ist — seit Paracelsus kehrt der Gedanke bei Theosophen und Mystikern immer wieder — „ein kurtzer Begriff des Makrokosmus“, und das Wesen des Wiedergebornen kann — wie Arnold sagt — nicht abgeschafft werden [4]. Geschichte entsteht also durch die Berührung der göttlichen Kraft mit dem menschlichen Willen, und die Bewegung in dem historischen Prozeß bringt der Gegensatz zwischen dem Göttlichen und der menschlichen Selbstsucht zustande. Etwas Symbolisches haftet der Geschichte an. Denn im Kern handelt es sich immer um

1) Vorrede zu Buch 16 u. 17 der KuK.H. § 2, S. 617.

2) Erste Liebe 8, 1, 12; Leben der Gläubigen 413, 537; Erste Liebe 2, 5, 5; Wahres Christentum A. T., S. 433, 517 ff., 50; Beschluß der KuK.H. II, § 3, S. 319. Vgl. Calvin, C. R 36, 34 f., 30, 772; Erasmus opp. III, 479 B C. Vgl. Mestwerdt, Die Anfänge des Erasmus, 1917, S. 271/2. Auch bei Luther, namentlich beim jungen Luther, findet man den Gedanken.

3) Erste Liebe 1, 1, 1; Historie und Beschreibung der myst. Theol., ²1738, S. 203.

4) Paracelsus, „Drey Bücher ... den ... Ertzbischoffen, Bischoffen, Prelaten, Graven u. Rittern vom Adel u. Landschafft des Ertzherzogthumbs Kernten ... zu ehren geschrieben“. Köln 1564, S. 79 f. — Pordage, Sophia, S. 34; Arnold, Erste Liebe 1, 4, 4.

den ewigen Vorgang der „Revolution“ der Einzelseele, die man Wiedergeburt nennt, und die ganze Geschichte ist ein Bild für das Leben der menschlichen Seele. „Die eusser Welt ist ein Figur und Bild der innern“. „Alle Menschen ein Mensch“[1]. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis. Die Bekehrung ist dem Zufall der Konfession entnommen; dementsprechend ist die unsichtbare Kirche etwas Universales, und ihre Vertreter, die wahrhaft Wiedergebornen, sind in allen Konfessionen und Religionen verstreut, auch bei Heiden und Türken.

Dieser Geschichtsauffassung fehlt, wie das nur natürlich ist, der Entwicklungsgedanke. Auf einer gesenkten Fläche vollzieht sich das Geschehen. Es ist ganz folgerichtig ausgedrückt: „Es wird immer einerley Comödie oder Tragödie auff der Welt gespielt, nur daß immer andere Personen dabey seyn“[2]. So kommt etwas Eintöniges in die Geschichte. Arnold hat den Dualismus von Gut und Böse, der bei ihm als der von Geist und Fleisch erscheint, nicht überwunden. Das tat erst der Entwicklungsbegriff des 19. Jahrhunderts. Aber wir dürfen nicht übersehen, daß er um die Auflösung kämpft. Die Verfallsidee ist ein Ansatz dazu, und die Differenzierung, die er ihr gibt, leitet zur Periodisierung über, mag auch der Panzer der Einteilung nach Zenturien noch nicht gesprengt sein. Die Umkehrung der dualistischen Begriffe Gut und Böse, wie sie sich ihm aus seiner persönlichen Religion ergab, die kühne Tat, die Wahrheit ohne Ansehen der Person[3] bei den Verfolgten zu finden, ist als ein Versuch zu bewerten, aus der dualistischen Betrachtungsweise der Dinge herauszukommen; freilich geschieht das nur so, daß ein neuer Dualismus an Stelle des alten gesetzt wird.

Dieser Vertiefung der Geschichte in das Inwendige hinein entspricht das Ziel dieser Geschichtschreibung. Wie bei allen Historikern seiner Zeit steht auch über Arnolds Geschichte das Ciceronianische Historia magistra vitae. Aber nicht der äußere Zustand der Kirche ermöglicht ein Urteil über die Beschaffenheit einer

1) Seb. Franck, Chronik, Vorrede.

2) Wahres Christentum A. T., 165. Man vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II, c. 38. Ausgabe Frauenstädt, S. 507 f: eadem sed aliter gilt von der Geschichte.

3) Vorrede zu den illustranda et emendanda der KuK.H., § 13.



Epoche, sondern die innere Qualität, die Frömmigkeit, entscheidet. Diese Betonung des innern Lebens ist das Prinzip, mit dem er den historischen Stoff gestaltet. Darum ist die Zeit Konstantins des Großen ein Tiefpunkt trotz und gerade wegen des äußern Glückes, das sie der Kirche brachte, weil die Frömmigkeit in dieser Zeit endgültig verschüttet worden ist. Jetzt können wir das Ziel Arnolds sehen. Es ist wahrlich hoch genug. Er will die Kirchengeschichte als Geschichte der Frömmigkeit, die er als Herz des Lebens und der Geschichte erfahren hat, schreiben. Für seine Zeit war das etwas Unerhörtes. Deshalb haben die Geschosse seiner oft sehr scharfsichtigen Gegner, z. B. Ernst Salomo Cyprians, ihr Ziel nicht erreicht. Sie haben ihn nicht verstanden. Arnold ist der erste Historiker seit Sebastian Franck, der den Wert des religiösen Lebens als solchen ohne Rücksicht auf die konfessionelle Form gewürdigt hat, und der deshalb den Ketzern, aber auch Muhammed, den er in einer an Leibniz erinnernden Weise zu charakterisieren vermag, gerecht zu werden sich bemühen konnte [1].

Aber den Weg zur wirklichen Lösung seiner Aufgabe hat er sich selbst verbaut, indem er Institutionen und Zeremonien, in denen sich nun einmal die Frömmigkeit ausspricht, als schädliches Gegenteil der Frömmigkeit verdammt hat. So bleibt die Frömmigkeit unfaßbar, an ein rein subjektives Werturteil gebunden.

Diese Frömmigkeit kennt Arnold auch nur als Lehre, als Theologie [2]. Es sind zwei theologische Denktypen, die ihm in der Geschichte aller Zeiten und aller Sekten entgegentreten, und die sich nach den in ihnen wirksamen psychologischen Faktoren besondern: Der eine, an Aristoteles orientiert, nur den Verstand bewegend, außer Stande, das Herz umzuwandeln, ist die scholastische Theologie [3]. Der andere, im Willen seinen Sitz habend, von Gott eingegeben, ganz Erfahrung, Wirklichkeit und Praxis, und dabei ganz einfach, ist die mystische Theologie. Sie ist die

1) Vgl. R. Fester, Die Säkularisation der Historie, 1909, S. 11, und die glänzenden Aufsätze K. Burdachs, Faust und Moses (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1912); J. Minor, Goethes Mahomet, 1907; Leibniz, Theodizee, Vorrede (Ausgabe Gerhardt, 1885, VI, S. 27 u. 30 f.). — Arnold steht übrigens auch hinter Goethes Mahomet.

2) KuK.H. II, 16, 9, 1, S. 700. 3) Myst. Theol., 28, 142.

„fruchtbare, tätige und heilsame Theologie", die Weisheit ist, nicht Wissenschaft, die überall aus der Schrift hervorleuchtet und doch älter als die Schrift ist, und die, unabhängig vom Buchstaben, durch die von Gott selbst herrührende Erleuchtung erfahren werden kann. Die mystische Theologie ist bis ins Herz hinein irrational; je mehr die Vernunft die Ausdrücke der mystischen Theologie verwirft, desto mehr erweisen sie sich gerade dadurch als göttlich. Sie ist die Theologie Adams und der Patriarchen, so gut wie die Christi und der Apostel und aller Frommen [1]. Die mystische Theologie ist aber zugleich die Religion selbst; und Gottes Erleuchtung, nicht die Ordination, macht den wahren Theologen. Die Selbstbesinnung auf die mystische Theologie, das wäre die wahre Reformation, die Reformation im Geiste, die Vollendung des unterbrochenen Werkes Luthers [2]. Von hier aus verstehen wir, wie Arnold zu seiner so gar nicht differenzierenden, alles Konfessionelle und Gedankliche übersehenden Auffassung der Mystik gekommen ist, wie er Richelieu und Ignatius neben Tauler, Dionys Areopagita und Joh. Arndt stellen kann. Die mystische Theologie ist ihm eben die ipsa religio, die Verschmelzung von Religion und Theologie im Licht der Erleuchtung. Sie ist etwas Einheitliches, als Theologie des Willens derjenigen des Verstandes ohne Möglichkeit einer Verbindung entgegengesetzt. Die mystischen Theologen sind die Zeugen der Wahrheit, die echten Christen, die auch in den Zeiten tiefsten Versunkenseins in die scholastisch-Aristotelische Theologie nie gefehlt haben. Die Geschichte der Mystik wird von Arnold — und das ist eine große historische Entdeckung — als eine Geschichte des immer wieder auflebenden Dionysius Areopagita dargestellt, den er trotz aller Einsprüche seines kritischen Gewissens zum Schüler des Paulus macht. Auch Luther dankt ihr — genau so wie Zwingli oder Oecolampad — sein Bestes [3].

Diese Anschauung von der Mystik ist geschichtlich bedeutsam geworden. Einmal dadurch, daß hier mit großer historischer Kraft die Auffassung der Mystik als der ipsa religio durchgeführt ist

1) Myst. Theol., 39 ff., 198 ff.; 208, 138; 32 ff., 60, 141, 19; 5, 7, 26 ff., 142 81 ff. Vorwort zu seiner Ausgabe des Angelus Silesius a_6 r.

2) Vgl. Christian Hoburg, Vaterlandes Präservatif, 1677, S. 97 und „Der unbekannte Christus", 1709, S. 176.

3) Myst. Theol., 27, Vorstellung, 2, 7.



Sodann durch den Gedanken von den Mystikern als den Zeugen eines reinen evangelischen Christentums im vor- und nachreformatorischen Katholizismus, — auch an diesem Punkt hat Arnold in Poiret einen Vorgänger und in Tersteegen einen Nachfolger [1]. Endlich aber auch durch die eigentümliche Verschwommenheit des Begriffs, die sich aus dem praktischen Motiv des Gedankens, der auf die Vereinigung der christlichen „Sekten“ abzielt, ergibt [2]. Das, was Arnold mystische Theologie nennt, ist kein klarer Begriff, sondern ein mit den Mitteln historischer Forschung gewonnener Durchschnitt durch die Ideenkomplexe der verschiedenartigsten Frommen. Es ist das historische Pendant zu der Renaissance der Mystik im 17. Jahrhundert, die — man denke an Joh. Arndt — weniger schöpferisch, antike oder abgelegene Quellen belebt hat [3]. Es ist durchaus einseitig, wenn man Arnold aus der quietistischen Mystik der Spanier oder Franzosen heraus verstehen will. Gewiß, es liegen Beziehungen zu diesem Typus der Mystik vor; aber doch nur neben vielen andern Beziehungen, von denen ich nur die zu Tauler, Rußbroch oder zu der Mystik der griechischen Kirche nennen will. Arnolds eigene Leistung als Mystiker ist gering und niemals ganz original. Wenn man in der Geschichte der Mystik überhaupt scharf scheiden muß zwischen echter Mystik, der Beschreibung oder Besingung des eigenen Seelenerlebnisses, und zwischen der philosophierenden Reflexion über das Erlebnis der Religion, die sich bald in kosmologische — wie bei J. Böhme — oder — wie bei Sebastian Franck — in geschichtsphilosophische Spekulationen erweitert, so gehört Arnold entschieden auf die Seite der „Religions- und Geschichtsphilosophen“ innerhalb der Mystik. Seine eigene Leistung ist immer mit der Last historischer Gelehrsamkeit und mit dem Eifer des Sammlers, der bisher unzugängliche Quellen aufschließt, belastet. Nicht auf Sonderung, sondern auf Vereinheitlichung kommt es Arnold an, und diese gewinnt er, indem er den historischen Durchschnitt durch die Mystik nimmt. Alle Mystik ist schließlich identisch, weil ja das Erlebnis der

1) Poiret, Bibliotheca mystic. selecta, 1708, S. 73; Tersteegen, Lebensbeschreibungen heiliger Seelen.

2) Myst. Theol., S. 278; vgl. S. 260.

3) Vgl. das Urteil Brecklings über Arnold und Poiret bei Goebel, Gesch. des christl. Lebens II, S. 711.

Wiedergeburt überall dasselbe ist. Demgegenüber sind alle dogmatischen Ausprägungen des Erlebnisses nur annähernde Erkenntnis und als solche gleichgültig. Freilich hat sich Arnold so den Weg zu einer klaren, wirklich historischen Erkenntnis der Mystik versperrt, hat aber das Seine dazu beigetragen zu der bis auf den heutigen Tag herrschenden Unklarheit über den Begriff.

Hiermit im Zusammenhang steht die berühmte Auffassung der Ketzer[1]. Sie ist unterbaut durch ein kritisches Verständnis der Quellen, durch die Einsicht in die lückenhafte und einseitige Überlieferung über die Ketzer und durch historisch-psychologische Erwägungen, wie die, daß die Ketzermacher aus Habgier, Neid oder Machtsucht sich der ihnen unbequemen Personen entledigen wollten, oder die, daß die Hofpartei orthodox war und die andere ketzerisch, „auch wenn 10 Athanasii darunter gewesen wären".

Aber der Kern liegt tiefer. Es ist der Gegensatz der im Gefühl liegenden, das Leben umwandelnden und in der geistigen Gemeinschaft mit Gott bestehenden Frömmigkeit gegen die auf das sakramentale opus operatum und auf ihre von Menschen geschaffene, vom Verstand belastete und von der weltlichen Gewalt geschützte reine Lehre pochende Orthodoxie, der sich in der Auffassung der Ketzer auswirkt. Es handelt sich um die Opposition erlebter Religion gegen das juristisch geltende Dogma, um den Kampf geistiger, in Gesinnung bestehender Frömmigkeit — und das ist das Erbe Luthers — gegen die mit der uralten indogermanischen Stimmung der Volksreligion paktierende Orthodoxie. Die wirkliche Ketzerei hat ihm aber — und darin folgt Arnold Christian Thomasius — ihren Sitz nicht im Verstand, sondern im Willen. Nicht wer in der Lehre irrt, sondern wer durch sein ungezügeltes Leben zeigt, daß er nicht wiedergeboren ist, ist ein Ketzer. Dazu kommt der von Luther oft ausgesprochene Gedanke, daß es dem Frommen in der Welt schlecht gehen muß. Es gehört zum Wesen der überweltlichen Wahrheit, daß die Welt sie haßt. Und seit der Ermordung Abels durch Kain und seit der Verfolgung und Verketzerung Christi durch den tyrannischen Klerus seiner Zeit ist immer und gerade auch heute die wahre Frömmigkeit verdammt, verfolgt und verketzert

---

1) Vgl. die der KuK.H. vorausgeschickten „Allgemeinen Anmerkungen von denen Ketzergeschichten".

worden. Aber überall dort ist Christus, wo sein Kreuz ist. Denn der Wiedergeborne — und hier setzt das in Mystik und Religionsphilosophie häufige, neuplatonisch sublimierte Verständnis der imitatio Christi ein — bildet das Leben Christi in sich nach und wächst in der *θεοποίησις* in seine Gestalt, auch in sein Kreuz, hinein. Dazu tritt der aus dem spiritualistischen Grundgedanken sich ergebende dogmatische Relativismus. Die Äußerungen des ursprünglich frei wirkenden und von niemandem unterdrückten Geistes sind später von der Vernunft verketzert worden. Die Urchristenheit hat nicht nach dem Kanon der Schrift — die Gelegenheitsschriften, aus denen sie besteht, waren noch nicht gesammelt — und erst recht nicht nach menschlichen Symbolen gerichtet, sondern nach dem Geist und nach der Tat. Die Ketzer aber sind die Träger des Geistes, die verfolgten Kinder Christi, die Zeugen der mystischen Theologie. So drängt alles — Quellenkritik und Grundanschauung — auf eine Umwälzung der üblichen Werte hin: Die Orthodoxen sind als die unheiligen Theologen des Verfalls und der natürlichen Vernunft die wahren Ketzer, und die „insgemein verworffene Wahrheit und Heiligkeit", die sich zu den Ketzern aus der Welt geflüchtet hat, ist das Kennzeichen der wahren Kirche Christi und des göttlichen Lichts. Ja, das ist die „Substantz" der Kirchengeschichte, daß „die vom großen Haufen Verworfenen besser gewesen sind als dieser selbst". Aber diese Umwertung kann nur vollzogen werden auf Grund der entscheidenden Einsicht in den absoluten Wert der Religion überhaupt, wobei es gleichgültig bleibt, in welcher dogmatischen oder historischen Umhüllung sie sich zeigt.

Wie der Zweck der geschichtlichen Arbeit die praktische Besserung der Gegenwart ist — die Geschichte ist wie eine Bildergalerie, deren Betrachtung den Beschauer klug macht —, so wird auch für den Historiker die Wiedergeburt als die Voraussetzung seiner Arbeit gefordert. Nur ein Gott konform gewordener Sinn kann die Geheimnisse Gottes — um sie handelt es sich auch in der Geschichte — erfassen. Diese Gedanken muß man im Auge behalten, wenn man die Bedeutung der von Arnold angewandten und so genannten unparteiischen Methode verstehen will.

„Unparteiisch" ist die Kirchengeschichte, weil ihr Verfasser zu keiner Partei, d. h. zu keiner äußeren Kirche, gehört und sich so zu

den erleuchteten Individualisten bekennt[1]. Dieser „Unparteilichkeit“ entspricht die von Arnold im 2. Teil seiner Kirchengeschichte angewandte und an Pufendorf erinnernde Methode, nicht selbst zu urteilen, sondern die Quellen pro und contra selbst zu Wort kommen zu lassen und das Urteil dem Leser zu überlassen. Im Effekt — nicht im Motiv — ist das dasselbe wie die Aufforderung des Christian Thomasius an die die Kirchenhistorie Studierenden, „das Vorurteil der Religion“, in der sie aufgewachsen sind, abzulegen. Die Geschichte könnte hier schließlich in Relationen über die Dinge aufgelöst werden und im skeptischen Agnostizismus münden, wenn Arnolds Unparteilichkeit nicht einen ganz bestimmten Standpunkt bedeutete. Wenn man dem Ursprung und der Entwicklung der historischen Objektivität nachgehen will, so darf man an dieser ihrer Erscheinungsform nicht vorübergehen.

Dabei ist bei Arnold ein starkes Bewußtsein von der Eigenart historischer Erkenntnis im Unterschied zur gegenwärtig geltenden Wahrheit vorhanden. Es ist ihm klar, daß die Ermittlung einer historischen Tatsache oder eines in der Vergangenheit liegenden Gedankens nichts über die eigene Gesamtanschauung aussagt. Die Methode des Historikers ist eine andere als die des Dogmatikers. Hier bahnt sich die Unterscheidung einer besonderen theologischen Methode von der allgemein wissenschaftlichen an.

Mit einigen Strichen möchte ich den wissenschaftlichen Hintergrund des Arnoldschen Werkes zu zeichnen versuchen. Die Kirchen- und Ketzerhistorie ist entstanden in dem historischen Jahrhundert *κατ᾽ ἐξοχήν*, in dem man unter teilweiser Abkehr vom Humanismus doch mit der rührenden Sorgsamkeit der Epigonen die philologisch-historische Arbeit der Humanisten fortgesetzt hat. Die kritische Forschung ist die Seele der Geschichtschreibung geworden, und die kritischen Untersuchungen, zu Eusebius oder Epiphanius etwa, haben der Arnoldschen Konzeption den Weg

1) Die Unschuldigen Nachrichten (1701, S. 102ff.) haben diesen Sinn der Unparteilichkeit Arnolds erkannt. Er ist unparteiisch, „weil er es mit keiner Partei hält“. Die näheren Nachweise verspare ich mir für später. — Für die Eigenart der historischen Methode vgl. Vorrede zur KuK.H., § 13f., Zusatz zu I, 2, 4, 5, S. 65; Addit 6 n. 6, S. 1043; besonders deutlich im Brief an Spener über die KuK.H. — Zu Thomasius vgl. Kautelen zur Kirchenrechtsgelehrtheit, 1728, S. 26, § 7.

bereitet. Haben die Jesuiten — ich nenne nur Papebroch — durch absolute kritische Skepsis die protestantische Kritik totzumachen und dadurch der Herrschaft ihres Dogmas den Weg zu bahnen versucht, so wollen die Mauriner in völliger Ehrlichkeit durch den Rückgang auf die letzten, der Forschung überhaupt zugänglichen Mittel, durch Urkunden und Akten selbst und durch die zuverlässige Vollständigkeit des Materials die Wahrheit beweisen. Jetzt kommen die einzelnen Altertumswissenschaften ans Licht; jetzt werden die meisten Chroniken und Quellen, auf die sich unsere Kenntnis des Mittelalters gründet, entdeckt; jetzt machen Scaliger, Casaubonus und Dionys Petavius ihre epochemachenden chronologischen Versuche großen Stils; Vossius schreibt seine große Untersuchung über das Apostolikum; Ussher und Cave fördern durch die mannigfachsten Beiträge die Kirchengeschichte; Sylburg und Heinsius, Dodwell und Rivet, Huetius und die Brüder Valesius hellen durch lichtvolle Einzeluntersuchungen und Ausgaben den Zusammenhang des Ganzen auf; und Ducanges Glossar hat auch heute noch nicht seinen Wert für die Kenntnis mittelalterlicher Latinität verloren. Dabei bildet sich trotz aller Polemik eine gewisse wissenschaftliche Gemeinschaft der Gelehrten, die zu einer überkonfessionellen wissenschaftlichen Behandlung und Übereinstimmung in einzelnen kritischen Fragen führt.

Freilich dürfen wir die Schattenseiten dieser glänzenden, an Gelehrsamkeit auch heute unerreichten wissenschaftlichen Arbeit nicht übersehen. Allen diesen Männern fehlt die Gesamtanschauung; ihnen fehlen die großen historischen Ideen. Das dogmatische Interesse, dem sich der philologisch-kritische Sinn verbindet, rückt die Einzelfragen in den Vordergrund und löst so die Geschichte in Detailfragen auf. Wie bleibt doch Baronius gerade durch seine Gelehrsamkeit hinter den mit ihrer Betonung der „Lehre“ die Geistesgeschichte erreichenden Zenturiatoren zurück! Der die eigene Meinung einklammernde Tillemont ist der Typus dieser Gelehrten. Auch die deutsche protestantische Kirchengeschichtschreibung, die noch nicht von den großen Franzosen abhängig ist — ich nenne Scultetus und Bebel, Kortholt und Böcler, Micraelius und Ittig —, hat sich als Ideal die allumfassende Stoffsammlung, den Thesaurus von Personen und Sachen, gesetzt und verfährt nach der Methode: kurzer Text, lange Allegate.

Von allen diesen Männern, ausgenommen die Mauriner, hat Arnold gelernt; sein Fleiß nahm alle Anregungen auf. Aber er geht über diese Männer hinaus. Trotz aller Fehler und Mängel seiner Kirchen- und Ketzerhistorie, — sie wagt ein eigenes Urteil und ist von einer entschlossenen und eigenen Gesamtanschauung aus entworfen; sie hat historische Ideen und gehört so schon ins 18. Jahrhundert herein. Das ist der Grund, warum unbefangene Kritiker wie Leibniz das Werk abgelehnt haben. Leibniz, der nach der Methode der Mauriner — man denke an seine Braunschweiger Annalen — die Quellen- und Urkundenforschung als den Kern der Historie betrachtet und sich in dieser historischen Methode übrigens mit dem heraldische Studien treibenden Spener berührt, fand bei Arnold nicht das, was er suchte und verlangte [1].

Es sind zwei historische Ideen, die die Anschauung der damaligen Zeit vom Verlauf der Geschichte bestimmen. Die eine ist die Verfallsidee, die Vorstellung, daß das Christentum im Lauf seiner Geschichte mehr und mehr depraviert worden ist, daß die reine Braut Christi nicht bloß durch die Häresie, sondern auch durch die Verweltlichung in Zeremonien, Dogma und Moral gefallen ist. Man kann den Einschnitt dabei — wie es Luther und Calvin tun — im 6. Jahrhundert mit dem Kaiser Phokas machen; man kann das 4. Jahrhundert als den Wendepunkt bezeichnen; oder man kann — und das tun die Spiritualisten gern — die Katastrophe im 2. Jahrhundert nach dem Tod der Apostel ansetzen. Eingeführt ist diese Anschauung in die Kirchengeschichtschreibung durch Hieronymus in der Vorrede zu seiner vita Malchi: scribere enim disposui . . . ab adventu salvatoris usque ad nostram aetatem, id est ab apostolis usque ad nostri temporis fecem, quomodo et per quos Christi ecclesia nata sit et adulta, persecutionibus creverit et martyrio coronata sit; et postquam ad Christianos principes venerit, potentia quidem et divitiis major, sed virtutibus

1) Vgl. Eckhards monatliche Auszüge zum Jahr 1700, S. 296 ff., abgedruckt im III. Band der KuK.H. (1740), S. 158 ff. Daß Leibniz der Verfasser der Rezension ist, hat Dibelius, Gottfried Arnold, 1873, S. 121 Anm. erwiesen. Ich möchte daran trotz der Einwendungen K. Burdachs (S.A.B. 1912 II, S. 744 f. Anm.) festhalten. Vgl. den Briefwechsel zwischen Spener und Leibniz, hersg. von Lehmann im Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte, ed. Kawerau u. Zscharnack, XIV, 1916, S. 101 ff.

minor facta sit. Aber hinter dieser Vorstellung steht der asketische Spiritualismus des neuplatonischen Christentums mit seiner Hochschätzung des Geistes, des Martyriums und der Verfolgung; wir finden ihre Spuren bei Justin, Origenes, Eusebius, Gregor von Nazianz, Basilius, Chrysostomus und Isidor von Pelusium, aber auch bei Tertullian und Salvian [1]; gespeist wird sie immer wieder von der Auffassung, die die Apokalypse von dem Problem Welt und Kirche, Fleisch und Geist hat. Die Idee des Antichristen ist für diese Auffassung der Kirchengeschichte als einer Katastrophe von unmittelbarer Bedeutung. Das ist die Art und Weise, in der sich die Sekten des Mittelalters, z. B. die Waldenser, den Geschichtsverlauf vorgestellt haben [2]. Wir finden sie dann wieder bei Erasmus und Vives [3] so gut wie bei Schwenckfeld und Franck; aber auch die Reformatoren haben so gedacht, und die Magdeburger Zenturien haben sie in die Wissenschaft der Kirchengeschichte, gerade bei den biblizistisch denkenden Lutheranern, eingeführt [4]. Der Begriff der Hellenisierung des Christentums ist ein Stück dieser Verfallsidee und ist aus ihr hervorgegangen. Wenn die Geschichte der Kirche ein immer deutlicher hervortretendes Abweichen von der gottgewollten Wahrheit ist, so rückt die Grundlage selbst in immer helleres Licht, und die Reformation

---

1) Euseb, h. e. 8, 1, 7, S. 738 Schwartz; vgl. Hegesipp, ibid 3, 32, 7 f., S. 270 Schwartz; Tertullian, apol. c. 50; Justin, ep. ad Diogn. c. 6 u. 7, dial. c. Tryph. c. 110, § 7; Origenes, 9 hom. in Num. c. 2 (Migne S. G. 12); Gregor von Nazianz or. in laudem Heronis phil. (Migne S. G. 35), II. oratio de pace c. 3 (Migne S. G. 35); Chrysostomus, hom. 2 de laude Pauli (allerdings abgeblaßt), liber in s. Babylam c. 8 (Migne S. G. 50); Athan., vita Ant. c. 79; Isidor v. Pelusium, ep. lib. 3 ep. 408 (Migne S. G. 78); Salvian, adv. avaritiam 1, 1 (Migne S. L. 53); de gub. Dei lib. 3, c. 11, vgl. c. 5 (Migne S. L 53).

2) Vgl. Döllinger, Beiträge zur Sektengesch. des M. A., 1890, I, S. 185 ff.; II, S. 307, 352 f.

3) Erasmus, opp. III, S. 690 ff.; Vives, de vita Christ. sub Turca (bei Sadolet, oratio de bello Turcis inferendo, Basel 1538), S. 231 ff.

4) Luther, W. W. A. 50, S. 578, 549, 582 f.; Melanchthon, loci communes (in ihrer Urgestalt hrsg. von Kolde, 1890), S. 60, 133, 143 f.; C. R. 6, S. 166 ff.; Magdeb. Centurien, 1562, cent. 2, c. 6, u. 8; cent. 4, c. 6. Vgl. auch die sehr bedeutsame praefatio des Flacius zum Catalogus testium veritatis (Basel ohne Jahr); Calvin, C. R. 30, S. 862; 791, 807, 832, vgl. 35, S. 634 f. Vgl. H. Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist, 1906, S. 87, 136, 159.

wird als Notwendigkeit legitimiert; aber zugleich spricht sich hierin der weltabgewandte, sublimiert kulturfremde Sinn des Christentums aus, der immer seine Stärke und seine Schwäche zugleich gewesen ist.

Neben die Verfallsidee, die sich die Geschichte als eine früher oder später einsetzende Katastrophe vorstellt, tritt als Ergänzung und als Gegensatz die Traditionsidee. Ich meine damit die Auffassung, die in den ersten Jahrhunderten, mindestens in den ersten drei Jahrhunderten, die Idealzeit der Kirche verehrt und anerkennt. Der Gedanke, der an die durch Augustin stabilierte Verkirchlichung des Geistes anknüpft — denn Augustin hat zu einer positiv-kirchlichen Schätzung der kirchlichen Vergangenheit erzogen —, findet sich auch bei den Humanisten und ist von Melanchthon und der irenischen reformierten Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts ausgebildet worden [1]. Arnold trat er besonders in der Ausprägung entgegen, die ihm Calixt und die englische Theologie gegeben hatten [2]. Es ist das anders gewandte katholische Traditionsprinzip, dem wir hier begegnen, die Überzeugung, daß Gottes Wort von dem in seinen Zeugen wirksamen Geist oder von dem Werk seiner Hände, der Geschichte, ausgelegt wird.

---

1) Vgl. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I, S. 276ff.; C. R. 23, S. 602ff.; die Auseinandersetzungen über das Abendmahl sind für die Traditionsidee wichtig geworden. Vgl. zu der Idee selbst z. B. Andr. Hyperius, opuscula theol. II, 161 u. I, 505; Ben. Aretius, ss. theol. problemata (1589), S. 176ff., 193; Bullinger, de scripturae s. auctoritate (1538), 80 r, 63 v; de conciliis 107 r; Pt. Martyr Vermilius, loci communes (1580) I, 1431 F.; Bucer, christlich Vergleichung einer Ref. leicht zu finden (1545), XXVIII n. XV; Joh. a Lasco, opp. ed. Kuyper, 1866, I, S. 274, 342, 387, 438; Theod. Beza, tract. theol. (1582) I, 608; Salmasius, praef. de prim. papae; Vossius, praef. ad hist. Pel; Gallasius, praef. in Iren; Hugo Grotius, prol. zu de jure pacis et belli; Basnage, hist. de la religion des églises reformées, dans laquelle on voit la succession de leur église; la perpétuité de leur Foy; principalement depuis le VIII. siècle, vgl. II, S. 318ff., III, S. 140ff.

2) Calixt, de auct. ant. eccl., ²1658; vgl. C. Horneius über die regula fidei im comp. hist. eccl. I, 8, 11; vgl. app. theol. 35, 39, 114ff., 125, 175, 277, und de statu rerum in eccl. occid. c. 76; Joh. Ernst Grabius, spicilegium ss. patrum, 1698, praef.; H. Hammond, de jure episc.; Wilh. Beveregius, cod. can. eccl. prim., 1678, prooem. Dazu auch die Werke von Bull und Cave.

„In der Historien finstu alle leer lebendig“, sagt der tiefsinnige Seb. Franck, der in seiner Geschichtsbibel das „verbütschierte“ Buch der Schrift öffnen will [1].

Der exegetische Grundsatz der Humanisten, die Schrift durch die Väter zu interpretieren, ist die Brücke, auf der die Traditionsidee in die historische Forschung eingedrungen ist. Sie bezweckt oft, z. B. bei Melanchthon, eine Stärkung der kirchlichen Grundlage; sie soll gegen Neuerungen schützen; aber sie ist zugleich ein Hebel für die Erweiterung der theologischen Forschung und Problemstellung über die Grenzen der Bibel hinaus. Hier wirkt das Humanistische, rein Wissenschaftliche nach, die Freude an der ehrwürdigen Antiquität. Wir stoßen hiermit auf ein noch nicht gewürdigtes Prinzip protestantischer Geschichtschreibung, die also keineswegs allein aus den Bedürfnissen konfessioneller Polemik abzuleiten ist. Sucht man den weiteren geistesgeschichtlichen Zusammenhang, so sieht man, daß der menschliche Geist, der einst mit Hülfe der Allegorie dem eisernen Reifen der Schrift entweichen wollte und sich doch zugleich mit ihr in der Schrift verankerte, jetzt mit Hülfe der Geschichte von der Schrift freizukommen sucht. Es ist letztlich die Opposition gegen die Schrift und die Sehnsucht nach der geistigen Wirklichkeit, die an der Wiege der protestantischen Kirchengeschichtschreibung gestanden hat.

In Arnold sind beide Ideengruppen wirksam. Die reine Verfallsidee in der Kirchengeschichte; die in der Polemik gegen Cave reduzierte Traditionsidee in seinem ersten großen historischen Werk, in der „Ersten Liebe“, und in allen seinen späteren historischen Arbeiten, die praktisch-erbaulichen Zwecken dienen. Auch hierin spricht sich seine veränderte kirchliche Stellung aus. Aber es ist noch etwas anderes, das bei Arnold — wie bei Sebastian Franck — zur Aufnahme der Traditionsidee geführt hat, und dessen Eigenart uns Wendungen wie die „die Schrift und aus derselben die gottselige Antiquität“ veranschaulichen. Es ist der vermittelnde Wunsch, im Kampf um die Prinzipien Wort und Geist, dem Geist durch den Gedanken seiner Explikation in der leuchtenden Zeit der

1) Vorrede zur Geschichtsbibel (1536) und Vorrede zu Germ. chronicon 1538). Auch Franck erklärt die Schrift durch die Väter. Vgl. Paradoxa, herausg. von Ziegler, 1909, S. 5.

Geschichte einen allgemeineren und zugleich konkreteren Inhalt zu geben.

Ich kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht den weitreichenden und viel verschlungenen Wurzeln nachgehen, aus denen Arnolds historische Gesamtanschauung emporgewachsen ist. Ich verzichte deshalb darauf, dem Wort Spiritualismus einen näher bestimmten Inhalt zu geben und die Bedeutung der Gedanken der Mystik für die Anschauung von der Geschichte zu untersuchen. Nur erwähnen will ich die interessanten historischen Arbeiten der beiden Sozinianer, Sands und Zwickers, von denen Fäden zu Arnold hinüberlaufen [1]. Ebenso muß ich mich mit dem bloßen Hinweis auf die Bedeutung von Männern von der humanistisch gestimmten Geistesart des Jakob Acontius oder Coornherts für Arnold begnügen, deren Verständnis des Christentums nicht bloß auf seine Auffassung der Ketzer eingewirkt hat, sondern bei denen er auch die biblizistische Reduktion des Christentums auf die wesenhaften wenigen, einfachen und praktischen Wahrheiten, von denen das Urchristentum lebte, vorfand [2]. Auch das, was Arnold mit Pufendorf verbindet, kann ich nur andeuten. Es ist — wenn ich von der breiten Grundlage der individualisierenden psychologischen Lebensanschauung absehe — das Antihierarchische, die Beschränkung der Religion ganz auf das Innenleben, wobei die Erweiterung und Erweichung des Gebietes der Adiaphora durch Pietisten und Enthusiasten der Übergabe des ganzen äußeren Kirchentums an die weltliche Obrigkeit durch die Territorialisten entgegenkommt, und das Streben nach Gewissensfreiheit, das beiden Männern gemeinsam ist. Dazu treten ziemlich enge Berührungen in der historischen Methode, die sowohl das Allgemeine als speziell auch die Kirchenhistorie betreffen [3].

---

1) Chr. Christoph Sandius, nucleus hist eccl., [2]1676; Irenicum Irenicorum (ohne Verfasser, Jahr und Ort, Verfasser ist nach Büll D. Zwicker).

2) J. Acontius, stratagemata Satanae, 1565; Dierk Volkertsoon Coornhert opp., 1631; die Bedeutung des Acontius betont nachdrücklich K. Müller, K.G. II, 2, 1919, S. 125ff., 177, XXII. Auch Arnold ist tief von Acontius beeinflußt. Bei ihm findet sich übrigens zuerst eine relativ objektive Beurteilung der Motive der Päpste trotz aller Verurteilung des Papsttums. a. a. O. S. 141.

3) Pufendorf, de habitu religionis ad vitam civilem, 1687; jus feciale, 1695; Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten, 1693;

Nur zwei Männer erfordern zum Schluß eine kurze gesonderte Darstellung. Von dem einen hat Arnold gelernt; dem anderen reicht er über 1½ Jahrhunderte hinweg die Hand als seinem Bruder im Geist. Der eine ist Christian Thomasius, der andere Seb. Franck.

Christian Thomasius ist niemals Pietist gewesen; Bußkampf, Wiedergeburt, das neue Ich im alten, all das findet man bei ihm nicht. Aber es gab eine Zeit in seinem Leben, in der er nicht nur unter dem Einfluß persönlicher Erlebnisse mit den Führern der pietistischen Bewegung Fühlung gewonnen hat, sondern in der ihn der Spiritualismus der Mystik — er schwärmte für Poiret —, ihre Naturphilosophie und die praktischen Reformtendenzen der Pietisten angezogen haben. Joh. Clericus und Locke haben ihn später davon losgemacht.

Wenn man nach der Grundlage fragt, auf der sich Arnold und Thomasius treffen konnten, so ist man auf die Psychologie geführt. Das System des Thomasius trägt voluntaristischen Charakter an sich. Der Verstand wird vom Willen kommandiert, und jede Besserung des Verstandes muß eine Besserung des Willens zur Voraussetzung haben [1]. Daraus ergibt sich die scharfe Scheidung zwischen dem „Hirnglauben" und dem wahren Glauben, der „ein Vertrauen im Willen (ist), welches eine Regung des Hertzens ist und allein aus der Liebe entstehet". Religion und Theologie sind zweierlei. Der Glaube ist kein Wissen, sondern eben die Frömmig-

---

Polit. Betrachtung der geistlichen Monarchie. Zu P.s Methode vgl. Droysen, Abh. zur neueren Gesch., 1876, S. 374; M. Ritter, Studien über die Entwicklung der Geschichtswissenschaft (Hist. Zeitschrift, 1912, S. 336 ff.); Briefwechsel Pufendorfs mit Chr. Thomasius, hrsg. von Gigas, 1897, S. 35 ff. Man vergleiche außerdem die Schriften des Wittenberger Juristen C. Ziegler, de episcopis, 1686 (praef.), de dote eccl., 1676, und de diaconis et diaconissis vet. eccl., 1678 (praef.); J. S. Stryk, de jure sabb., praef.; Brunnemanns de jure eccl., ed. Stryk, 1709; Seckendorfs Christenstaat; Rittershusius, Kommentar zu s. Salvianausgabe, 1611, S. 89; Hugo Grotius, annales et hist. de rebus Belg, 1668, lib. I, S. 11. Zum Toleranzbegriff vgl. Lezius, Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs, 1900.

1) Cautelen . . . zur Erlernung der Rechts-Gelehrtheit (1729) 1, 51; 4, 43 ff.; 6, 29; 19, 55; Sittenlehre, S. 95, 161 ff., 16 ff.; Einl. zur Vernunftslehre, S. 43. Ursprünglich scheint Th. anders gedacht zu haben, vgl. Gemischte . . . Händel, 3. Teil, 7. Handel.

keit[1]. Daraus ergibt sich aber auch der Gegensatz gegen das tote „allersubtileste Raisonnieren" des Aristoteles und gegen den kaltsinnigen, von bösen Affekten getriebenen Klerus, der in intolerantem Gewissenszwang durch Symbole und Zeremonien die Frömmigkeit in Aberglauben und Sklaverei wandelt[2]. Man kann sich auch an Thomasius vergegenwärtigen, der sich wie Arnold und die meisten Spiritualisten auf den jungen Luther beruft, daß die große weltgeschichtliche Erkenntnis Luthers, daß es sich in der Religion um rein geistiges Leben handelt und nicht um dinglich-sinnlich faßbare Güter, von den Spiritualisten besser forterhalten worden ist als von der Orthodoxie, die die alte Volksfrömmigkeit konservierte und eben deshalb damals von dem in seinem religiösen Fühlen katholischen Volk begünstigt wurde. Und doch darf man dabei nicht übersehen, daß die Orthodoxie den Protestantismus zur Religion des Dogmas gemacht hat, und daß aus dieser Tatsache auch die moderne Eigenart des Protestantismus letztlich fließt.

Thomasius ist als Jurist auf die Kirchengeschichte geführt, da die Geschichte überhaupt das „eine Auge der Wahrheit" ist, und da die der unparteiischen, quellenkritischen Reinigung dringend bedürftige Kirchengeschichte speziell den „Schlüssel" zum Verständnis der Kämpfe zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt hergibt und Aberglauben und Atheismus zerstört, dadurch daß sie die „groben brocken des Papsttums" im Protestantismus zerstört[3].

---

1) Auserlesene Schriften II, S. 4, I, S. 239 ff.; Rechtsgelehrtheit 5, 35; zur Auffassung der Gesch. vgl. Rechtsgelehrtheit 5, 2 u. 36.

2) Rechtsgelehrtheit 1, 4, 1; Auserl. Schriften II, S. 9, 12 ff, 19 f.; Sittenlehre, S. 494, 550; Historie der Weisheit und Torheit I, 7; Sittenlehre, S. 224; Vernünftige und christliche ... Thomasische Gedanken ... über allerhand gemischte phil. und jur. Händel (1725) III, S 629 f.; Rechtsgelehrtheit 19, S. 55 ff.

3) Cautelen ... zur Erlernung der Kirchenrechtsgelehrtheit, S. 9. u. 12; Rechtsgelehrtheit 19, 17 m 5, 46; Cautelae circa praecogn. jurisprud., c. 5, § 1 ff., § 54 ff.; Kirchenrechtsgelehrtheit 15; (zum Bild: Historie als Auge der Weisheit, vgl. M. Dresser, isag. hist., 1586, I, 1); Hist. der Weisheit und Torheit I, 6. — Thomasius, der wie Pufendorf zwischen juristischer und theologischer Betrachtungsweise der K. G. scheidet (Kirchenrechtsgelehrtheit, S. 17), hat die Aufgabe der Historie darin erkannt, einen Tatbestand oder eine Meinung richtig wiederzugeben, nicht aber diese als wahr oder falsch zu beurteilen (Kirchenrechtsgelehrtheit, S. 26 u. 3; Historie der Weisheit und Torheit I, 14; I, 8 ff.; II, 135 ff.).

In seinen programmatischen Darlegungen und in seinen sonstigen Äußerungen zeigt sich Thomasius als radikaler Anhänger der Verfallsidee, der die bei Arnold noch vorhandenen Reste der Traditionsidee in seiner allzu rosigen Auffassung der ersten beiden Jahrhunderte durchaus ablehnt. Besonders das 4. Jahrhundert hat Thomasius in eingehenden Untersuchungen als den Tiefstand der Kirche erkannt und Konstantin den Großen in einer an Jakob Burckhardt erinnernden Weise charakterisiert [1].

Auch in der Auffassung der Reformation liegen Berührungspunkte vor. Das Interesse ist, die Reformation in ihrer Bedeutung zu verkleinern. Sie ist die Fortsetzung des von den Humanisten wieder begonnenen Kampfes gegen Aristoteles. Der Blick ist auf die Schwächen Luthers gerichtet. Seine von Gabriel Biel stammende Konsubstantiationslehre ist ein Rückfall in die Scholastik, und noch zu seinen Lebzeiten ist durch die Streitigkeiten innerhalb des Protestantismus aus der christlichen Freiheit eine Gewissensherrschaft geworden, die statt bisher wie ein hölzernes nun wie ein eisernes Joch auf den Laien liegt. Auch hier blickt aber der Politiker durch. Denn das Elend datiert von der Loslösung des temperamentvollen Luther von dem hochgelobten Friedrich dem Weisen her, unter dem sich die Reformation „fein piano" vollzog. Das Reformieren ist eben, weil es sich auf die Zeremonien bezieht, Sache des Fürsten. Schon diese Auffassung des Reformierens zeigt, daß Thomasius für das eigentlich Neue in

---

1) Kirchenrechtsgelehrtheit, 18, 16, 13, 1; Rechtsgelehrtheit, 6, 60 ff. Vgl. Brenneysens, Abhandlung „von den Grundlehren des Rechts ev. Fürsten in Mitteldingen . . ." = Auserlesene Schriften, 107; Historie der Weisheit und Torheit I, 8 f.; zum 4. Jahrhundert vgl. die observationes selectae ad rem literariam spectantes (1700); hist. contentionis inter imperium et sacerdotium, 1722, S. 23. — Urteile über Arnold finden sich — das berühmte allzu oft zitierte aus den Auserl. Schr. II, S. 226 ff., übergehe ich — Kirchenrechtsgelehrtheit, 11, 1 Anm. a; 12, 10 ff.; S. 306, § 6; 6, 7 ff., § 42 f., S. 59, § 60; S. 171, § 6 p; vgl. auch das Vorwort zur Kirchenrechtsgelehrtheit; hist. cont. inter imp. et sac., 538 ff.; caut. c. praecogn. jurispr. eccl. 3, 41 ff. u. 16, 8 f. Vgl. über Timan Gesselius Kirchenrechtsgelehrtheit, 9, 14. — Ideale Züge bekommen die ersten 300 Jahre durch die Idee, daß die Verfolgung die Kirche gestärkt habe, die gegen Konstantins des Großen Kirchenpolitik reagieren soll. Vgl. Auserl. Schriften, 23, 89; Hist. der Weisheit und Torheit I, 194.

Luther keinen Blick gehabt hat. Luther verschwindet in dem allgemeinen antiaristotelischen und antiklerikalen Zusammenhang [1].

Der Ketzerbegriff des Thomasius ergibt sich aus seinem Religionsbegriff. Die orthodoxe Definition der Ketzerei verletzt den Grund des Glaubens, wie die Behandlung der Ketzer gegen göttliches und menschliches Recht verstößt. Nach der Schrift ist der Sitz der Häresie der Wille, nicht der Verstand, so daß die Ketzermacher die eigentlichen Ketzer, die Verketzerten aber die Frommen sind. Der Ketzerprozeß entbehrt des inneren Rechts; denn er beruht auf dem Menschenwerk der Symbole, die weder persönlich noch rechtlich verbindlich sind. Das Ergebnis ist das gleiche wie bei Arnold: Die zu Unrecht herrschende Majorität ist die Orthodoxie; die zu Unrecht unterdrückte Minorität sind die Ketzer [2].

Von einer Abhängigkeit Arnolds von Seb. Franck kann natürlich nicht die Rede sein. Die intensive historische Arbeit fast zweier Jahrhunderte steht zwischen ihnen. Nicht ohne Zurückhaltung hat sich Arnold über Franck ausgesprochen, und doch ist es unfraglich, daß er auf Francks Schultern steht. Was die beiden Männer verbindet, ist die neuplatonisch bestimmte spiritualistische Frömmigkeit, die keine Parteien, sondern nur Christus allein kennt, und die im Grund zu allen Zeiten dieselbe ist. Dazu kommt die Verwandtschaft des Naturells, die es erklärt, warum der gemeinsamen Grundlage eine ähnliche Form gegeben werden konnte. Endlich und vor allem ist den beiden Männern gemeinsam die Einstellung auf die Geschichte, die Bestimmtheit ihrer Weltanschauung als einer Philosophie der Geschichte. Freilich läßt sich Francks

---

1) Rechtsgelehrtheit, 6, 32 ff.; 19, 23; Auserl. Schriften, 36 u. 23 ff.; vgl. O. Ritschl, Dogmengesch. d. Prot. II, S. 556; Historie der Weisheit und Torheit, Stück I, wo Luthers Stellung zu den Universitäten mit der Spitze gegen Melanchthon geschildert wird. Anders als Pufendorf, günstiges Urteil über de servo arbitrio Sittenlehre, S. 490; ungünstiges Urteil über Erasmus obs. sel. IV, obs. 21, § 3 u. 19.

2) Entscheidend ist der Dialog: ob Ketzerey ein straffbares Verbrechen etc. (1697), S. 248 ff., vgl. 262 f. u. 314; Kirchenrechtsgelehrtheit, 13, 18. — Andere Motive: Rechtsgelehrtheit, 19, 12 f. u. 6, 4 ff.; ob Ketzerei, 248 u. 223; Kirchenrechtsgelehrtheit, 18, 20. — Gegen Symbole spricht er sich aus z. B. in den Cautelen zur Kirchenrechtsgelehrtheit, S. 155; Rechtsgelehrtheit, 19, 20; Anhang 43 zu „Vom Recht ev. Fürsten in Mitteldingen".

wissenschaftliche Leistung mit der Arnolds nicht vergleichen. Die intensive philologisch-historische Arbeit fast zweier Jahrhunderte steht zwischen ihnen. Francks historische Leistungen schrumpfen bei genauer Betrachtung immer mehr zusammen; auch zu seiner Zeit gab es bessere Kritiker und Historiker als den für das Volk und seine Erziehung schriftstellernden Kompilator [1]. Aber eines hatte er, was all die anderen nicht in dem Maße wie er hatten, eine Anschauung vom inneren Zusammenhang in der Geschichte, eine Empfindung für ihren Geist; und so ragt der Geschichtsphilosoph weit über seine Zeit in die moderne Welt hinein, als einer der unerkannten, einsamen und verbitterten Menschen, deren Unglück darin besteht, anders und tiefer als die Zeitgenossen in den Grund des Lebens geschaut zu haben.

Wie Arnold geht Franck hinter die einzelnen Geschichten zurück und sucht nach dem „Bindriemen" und „Charakter" der Geschichte, und er findet ihren Kern im menschlichen Herzen. Der zeitlose Gegensatz zwischen dem inneren Christus und der menschlichen Selbstsucht, der in der Zeit in Erscheinung tritt, ist die Enthüllung des Geheimnisses, das auf dem Grund des vielgestaltigen Lebens liegt, ist der „Bindriemen", der all die äußeren Geschehnisse zusammenhält. Aus diesem unveränderlichen Grund fließt nun die ganze äußere Welt in ihrer ganzen Veränderlichkeit, Mannigfaltigkeit und Pracht mit Fürsten, Kirchen, Dogmen, Zeremonien und Staaten. Die ganze Geschichte ist ein Symbol des Lebens der menschlichen Seele. Auch die Heilsgeschichte ist schließlich nur Symbol oder Mythus. Christi Tod ist der typische Ausdruck für die Wahrheit, daß der Gerechte immer gemordet wird [2]. Alles ist Adam, und alles ist Christus. Denn Sündenfall

---

1) An Francks Büchern ist die Vorrede immer das Beste. Mit der volkserzieherischen Absicht seiner Schriftstellerei hängt der bekanntlich meisterhafte Gebrauch der deutschen Sprache zusammen.

2) Vorrede zur Chronik. Zur imitatio Christi bei Franck vgl. Paradoxa, hrsg. von Ziegler, S. 149, 145 u. 150. — Zu Franck überhaupt vgl., außer den grundlegenden Arbeiten Heglers, Diltheys meisterhafte Skizze in: Weltanschauung und Analyse, S. 81 ff.; H. Oncken, Seb. Franck als Historiker (Hist. Zeitschrift 1899, S. 411 ff.); E. Tröltsch, Soziallehren, S. 886 f. Anm. sowie seine ganze Darstellung dort; Glawe, Der Subjektivist des Reformationszeitalters Seb. Franck; R. Seeberg, D. G. [3]IV, 1, S. 22 ff.; Erbkam, Gesch. der prot. Sekten, 1848, S. 286 ff.

und Erlösung sind die Symbole eines ewigen inneren Geschehens. „Die Schrift ist eine ewige Allegorie."

So stellt sich die Weltgeschichte als eine ungeheure Katastrophe dar. Denn das innere Wort, der Geist, der Christus in uns, der zu allen Zeiten vorhanden ist, auch in der Gegenwart bei den Erleuchteten und in der Vergangenheit bei den Heiden, wird von der Selbstsucht der Menschen zerspalten, versinnlicht, veräußerlicht. Dementsprechend ist auch die Kirchengeschichte eine Geschichte des Verfalls seit den Tagen der Apostel. Jede äußere Kirche ist mit ihrer Lehre und Verfassung eine Erscheinung des Verfalls, ein Widerspruch gegen ihr Wesen, ein Werk des Antichristen. Und es macht keinen Unterschied, ob der Papst oder die Schrift der Antichrist ist; denn die Welt muß — das zeigt die ganze Religionsgeschichte — ein Papsttum haben, „und solt sies stelen"[1]. Auch die Reformation ist nur eine neue Form in dem fortschreitenden Prozeß des Verfalls. Luther, „ein weltselig, kunstreich, schriftweiß Mann", tritt in Parallele zu Erasmus. Denn er „brachte die heylige schrifft in Teutsch wie Erasmus in Latein". Diese magere Würdigung Luthers — man kann sie humanistisch nennen — klingt noch öfter in der Kirchengeschichtschreibung nach[2].

Das ganze System Francks durchzieht ein tiefer Riß, der in der Gedankenwelt der Mystik überhaupt klafft. Die Seele ist der „Grund" Gottes und zugleich der Sitz der Selbstsucht. Derselbe Riß kehrt in der Auffassung der Geschichte wieder. Die Geschichte ist die Depravation des Göttlichen, aber sie ist zugleich das Werk Gottes, das das dunkle Wort Gottes auslegt. „Die Historie lebt, die Lehr ist allein ein toter Buchstabe." Diese ungeheure Katastrophe, die die Geschichte ist, ist doch „eitel Gottes Wunderwerck und eine lebendige exemplifizierte Lehre". Diese Gedanken, die

---

1) Vom Baum des Wissens Gutes und Böses (1534), 110 r, 165 v; Francks Brief an Campanus bei Rembert, Die Wiedertäufer in Jülich (1899), S. 219 ff.; Germ. Chronicon, 201 v; Chronik, 93 r, 84 v und Vorrede.

2) Chronik, 167 r u. v; vgl. Pufendorf, Einl. usw., S. 815 ff. Casaubonus, de rebus sacris et eccl., 1615 (locus); auch bei Calixt scheint gelegentlich Ähnliches anzuklingen. Pufendorf, Grotius und Thomasius suchen freilich vor allem die Reformation der politischen Geschichte unterzuordnen. Vgl. commentarii de rebus Suecicis, 1, 5; Grotius, ann. Belg., 1, 12.

aus der Opposition gegen den Buchstaben der Schrift erwachsen sind, sind geradezu der Hebel für die historischen Arbeiten Francks und für den geschichtsphilosophischen Rahmen, in den er seine Gedanken spannt. Nicht kosmologische Probleme, sondern die Geschichte ist der Gegenstand seiner Spekulation. In der Geschichte konzentriert sich Gottes Wirksamkeit. Sie erkennen, heißt Gott erkennen. Von hier aus führt die Linie von Franck in den Transzendentalismus der neueren Philosophie. Es ist kein Zweifel, daß hinter diesen Gedanken die humanistische Idee steht, daß man die Schrift durch die Antiquität auslegen kann. Zugleich sind sie aber, wohl im Anschluß an Luther, so gestaltet, daß sie neben der unmittelbaren Erkenntnis Gottes in der Erleuchtung, die mittelbare Erkenntnis Gottes aus der Kreatur bedeuten. So tritt die Geschichte neben den Geist. Franck kennt eine doppelte Erkenntnis Gottes: die mystische, „das mittagisch Gesicht", in dem man Gott von Angesicht zu Angesicht sieht, und die mittelbare, da man „Gottes Rücken" sieht, und den sieht man in allen Kreaturen und in allen Werken Gottes, die „ein Rücken, Gespür und Ausdruck Gottes" sind. Diese Gedanken bergen nun doch auch Spuren einer an die traditionalistische Auffassung der Geschichte erinnernden Gesamtanschauung. Das freie Walten des Geistes in der Jugend des Christentums umgibt die Anfangszeit mit dem Hauch und Schimmer des Ideals. Auch die Eigentumslosigkeit, die zur wahren Religion gehört, findet er bis in die Zeiten des Clemens und des Tertullian hinein, allerdings — im scharfen Gegensatz gegen die Täufer — ohne Zwang und ohne „strenges Gebot" in voller Freiheit des Einzelnen [1].

Aus diesem Ansatz Francks, der seiner Ausführung nicht entspricht, spricht eine starke Hochschätzung der Geschichte. Sie ist das Fleisch gewordene innere Wort Gottes. Es ist dieselbe

1) In der Geschichte findet man „nit faule todte leer sonder lebendige exempel" (Vorrede zu Germ. Chron.). „In Historien lebts, die leere ist allein ein todter buchstabe" (Vorrede zur Chronik). „Dem Gottseligen aber ist es alles ein offen buch / darūb leert ein gotseliger mensch mer auß den creaturen und wercken Gottes / dann alle gottloßen auß alle biblien / uñ worten Gottes. Denn wer Gottes werck nicht versteet / der vernimpt auch sein wort nicht" (Vorrede zur Chronik). Vgl. Vom Baum etc., 110r; zur Eigentumslosigkeit vgl. Paradoxa, S. 190.

humanistische Stimmung der Geschichte gegenüber, aus der der dogmatische Traditionalismus Melanchthons hervorgegangen ist. Nur kommt bei Melanchthon das kirchliche Interesse dazu. Aber auch Melanchthon will der Theologie, außer in der Schrift, eine breitere Basis geben, und er findet sie in der Tradition der ersten Jahrhunderte.

Um die Anschauung Francks von den Ketzern zu verstehen, muß man ausgehen von dem sein Weltbild bestimmenden Gegensatz zwischen Äußerem und Innerem, zwischen Gott und Kreatur. Gott steht in so scharfem Gegensatz zur Kreatur, daß er überall dort ist, wo die Welt haßt, jammert und verfolgt. Er wirkt gegen die Vernunft. Er „hält immerzu in allen Dingen Widerpart und urteilt das Widerspiel". Was die Welt anbetet, das verfolgt Gott, und was die Welt verfolgt, das erkennt er als seine Kinder an. „Darum ist und bleibt Christus Antichristus, dagegen Antichristus der rechte Christus der Welt ewig." Seit Christus und den Aposteln wird die Wahrheit verfolgt, verketzert und getötet. „Wie das Lamb von Anfang ist getödt worden, also wird es biß zu End gemetzigt." Das ist notwendig. Denn es gehört zum Wesen der Wahrheit, daß sie gegen die Welt anstößt, wie Gott auf der anderen Seite nur durch Not und Anfechtung hindurch die Seinen vom Fleisch und von der Selbstsucht reinigen kann. Die Wahrheit muß arm, elend, verachtet sein, um Gottes und der Welt willen [1].

Man sieht hier in die persönlichen Erfahrungen Francks hinein. Es ist das bittere Lebensgefühl des Aristokraten im Geist, dem der „Herr Omnes, der tolle aufrührerische, schwärmende Pöbel" ein Ekel ist, und der weiß, daß das, „was der Menge gefällt, nichts wert ist" [2].

> Was ist die Mehrheit! Mehrheit ist der Unsinn;
> Verstand ist stets bei wen'gen nur gewesen.

Zu diesen erlebten Grundgedanken tritt der Religionsbegriff, der Religion von allem Kirchlichen unabhängig macht, der sie „unparteiisch" nimmt, wo er sie findet, auch bei Heiden und Juden, und der sie in jedem vom Geist erleuchteten heiligen

1) Paradoxa, S. 30 ff., 33 f., 37 f., 39, 279. Germ. Chron., 82 r.
2) Paradoxa, S. 280; vgl. 41.



Leben findet [1]. Und aus beidem wird nun die neue Ketzeranschauung. Wer so in die Geschichte blickt, der muß die bestehende Ordnung umkehren, muß die Ketzer kanonisieren und die Heiligen in die Finsternis verstoßen. „Rechte Frumbkeit ist vor der Welt Ketzerey", und unter den verachteten Ketzern sind „viel theure gottselige Leut", „die mer Geyst in einem Finger haben dann der Antichrist in allen seinen Sekten und Körper" [2].

Das praktische Ergebnis dieser revolutionären Erkenntnis ist verhältnismäßig gering, — genau wie bei Arnold. Das läßt sich an der Stellung der beiden Männer zum Staat und zur Politik nachweisen. Auch darin besteht eine Analogie zu Arnold, daß das „unparteiische" Herz der beiden den individualistischen Spiritualisten gehört, während sie von den „Sekten" bildenden Ketzern, wie den Arianern, nichts wissen wollen.

Arnold ist allerdings als Dichter mehr Mystiker als Franck; aber auch Arnolds Mystik hat ihre Eigenart in der Verlebendigung und Vereinheitlichung des gelehrten Stoffes der Mystik und Theosophie überhaupt, mit dem sie belastet ist. Beide Männer formen ihre Weltanschauung an dem Problem der Geschichte und gießen sie in eine Gesamtauffassung der Geschichte um; allerdings hat Arnold der kosmologischen Spekulation im Stil Böhmes zeitweise Tribut gezahlt. Beide fragen nach dem Kern und Sinn der Geschichte, und beide finden ihn in der eigenen Seele, wodurch die Geschichte in ihrer Auffassung etwas Gleichnismäßiges und Schattenhaftes bekommt. In beiden

1) Vorrede zu den Paradoxa; Nachwort zum „Verbütschierten Buch"; Chronik, 494 r; vgl. R. Seeberg, D.G.² IV, 1, S. 24.

2) Germ. Chron., 81 v, 82 r; „was nit auß dem glauben und freyheit des geysts / sunder aus der regel unnd treiben des gesetzes geschicht / das ist sünd." ibid. 213 r; vgl. 93 r; Chronik 212 v: Antiklerikale Züge in diesem Zusammenhang Germ. Chron. 211 v; vgl. 202 r, 203 v; Chronik 44 v. — Hier ist nicht der Ort, die Entstehung der neuen Auffassung der Ketzer in ihrem ganzen Zusammenhang darzulegen. Sie ist in Verbindung mit der Idee der Toleranz, mit den Modifikationen der Ketzerpraxis und mit der besseren philologisch-kritischen Bewertung der Quellen erwachsen. Ich begnüge mich, darauf hinzuweisen, daß gelegentlich einmal bei Luther etwas Ähnliches aufblitzt, vgl. W. W. A. 50, 602: „Ich sorge, daß etliche Ketzer am jüngsten Tage richter und die Richter = bischowe verdampt seyn werden." Luther hat auch in seiner Schilderung des Nestorius, die sich fast wie eine Verteidigung liest, das Persönliche von der häretischen Meinung getrennt.

ist der rationale Zug nicht zu übersehen, und auf beide hat der Humanismus stark eingewirkt. Mit unter dem Einfluß der sancta mediocritas hat Arnold seinen Anschluß an die Kirche gefunden, wie er denn überhaupt der weniger Konsequente und weniger Radikale, aber auch der weniger Ursprüngliche ist. Er ist ein Mensch des historischen Zeitalters, dem die naive und starke Ursprünglichkeit des Gedankens durch die Gelehrsamkeit und durch das historische Material, das immer eine Belastung des Denkens darstellt, verloren gegangen ist. Das macht ihn auch dem Kompromiß, den das Leben stets fordert, geneigter, als Franck es je war. So ist Arnold auch in seinem theologischen Denken innerlich vermittelnder als Franck. Ganz einig sind sie aber in der Opposition gegen das äußere Kirchentum in allen seinen Abstufungen, und dem entspricht das rein spiritualistische und unparteiische Verständnis der Religion als einer Angelegenheit lediglich der einzelnen Seele, wobei beide diesen Gedanken universalistisch erweitern. Auf dieser Grundlage erhebt sich bei beiden die neue Anschauung von den Ketzern, mit all ihren Folgerungen, vor allem der Forderung der Gewissensfreiheit, die bei beiden durch das persönliche Geschick und Temperament eine eigene Färbung bekommt. Für den Unterschied der Zeiten ist es charakteristisch, daß Arnold hier die durchgebildetere und konsequentere Anschauung hat. Bei ihm ist das durchgedacht und historisch anschaulich gemacht, was bei Franck als aufblitzender Einfall oder als ahnendes Gefühl erscheint. Auch die zwiespältige Ansicht von der Geschichte kann man bei beiden bis in die Wurzeln hinein in Parallele stellen. Arnold hat in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie die traditionalistische Anschauung vom Verlauf der Geschichte endgültig zerstört; der Kampf gegen diese Geschichtsauffassung ist der Sinn seiner Polemik gegen Cave. Aber auch er ist von dem alten Humanistengrundsatz, den wir bei Franck fanden, ausgegangen, und seine „Erste Liebe" zeichnet das für seine Gegenwart als Norm gedachte Idealbild der ersten Christenheit. Führt der Humanismus zu dem traditionalistischen Verständnis der Geschichte, so leitet der Spiritualismus, namentlich in der Gestalt der kirchenfeindlichen und individualistischen Mystik, zu ihrer Auffassung als der tiefgreifenden Depravation an. Im einzelnen gibt es hier manche Schattierungen. Auch in den Einzelheiten berühren sich Arnold und Franck. Die

Auffassung Francks von Konstantin dem Großen enthält in nuce das sorgfältig und kritisch erarbeitete Bild Arnolds von diesem Mann und seiner Zeit in sich. Auch die Charakteristik Luthers bietet bei beiden manche Vergleichspunkte, wenn auch Arnold mehr Blick für das Große in Luthers Person und Werk gehabt hat, als der Zeitgenosse Luthers, Franck. Bei beiden besteht im Tiefsten Mißtrauen nicht bloß gegen die Durchführung, sondern auch gegen die Notwendigkeit der Reformation überhaupt.

Der Exeget Ammonius

und andere Ammonii

Von Theodor Zahn

(Fortsetzung und Schluß)

III.

Für die Feststellung der Person und Lebenszeit dieses Exegeten kommen nicht zum wenigsten die nicht eben zahlreichen von ihm erwähnten Personen, Schriftwerke und kirchlichen Parteien in Betracht, bedürfen aber näherer Untersuchung.

1. Zur Vision des Cornelius AG. 10, 3—6 bemerkt er Cramer III, 173, daß anhaltendes Gebet eine Vorbedingung sei für den Empfang göttlicher Offenbarungen, sei es durch einen Engel oder einen Menschen, besonders, wenn man infolge der vielen Häresien unter den Namenchristen in Glaubenssachen unentschieden oder ratlos sei. Als Beispiel führt er an: *οὕτως λέγουσι καὶ τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα καὶ ἐπίσκοπον Γρηγόριον δι' ὀπτασίας νύκτωρ κατηχηθῆναι τὸ μυστήριον τῆς τριάδος, ὅπως δεῖ φρονεῖν.* Aus der Bezeichnung Gregors, worunter nur Gregor von Nazianz verstanden werden kann, durch *τὸν ἐν τοῖς ἁγίοις*, womit in der Sprache jener Zeit auch *ὁ νῦν μετ' ἀγγέλων* wechselt, ergibt sich, daß dies nach dem J. 389 geschrieben ist, in welchem Gregor (nach Hieronymus de viris illustr. 117, cf. 135) starb. Amm. hat die Geschichte aber nicht aus Schriften Gregors geschöpft, in denen

sie, wie es scheint, auch nicht zu finden ist [1], auch nicht aus dem Munde Gregors selbst gehört, obwohl die Benennung als Vater vor dem Bischofstitel ein Pietätsverhältnis ausdrückt, sondern aus mündlicher Überlieferung, und zwar, wie *λέγουσιν* zeigt — das nicht mit dem erstarrten *φασίν* oder *εἴρηται* gleichzusetzen ist —, von Leuten, die noch am Leben sind. Das wäre eine wunderliche Redeweise, wenn Amm. um 450 oder gar im 6. Jahrhundert geschrieben hätte [2]. Da der Name Amm. auf Ägypten als Heimat oder regelmäßigen Wohnsitz dieses Presbyters hinweist, läge es nahe, an Cäsarius, den jüngeren Bruder Gregors, als den Gewährsmann für das von Amm. wiedergegebene Erlebnis Gregors zu denken. Dieser hat sich um 340—350 von Cäsarea in Palästina, wo er bis dahin mit Gregor zusammen dem Studium obgelegen hatte, nach Alexandrien begeben, um sie dort fortzusetzen. Während Gregor, der ihm erst später dorthin folgte, nach kurzem Aufenthalt daselbst nach Athen übersiedelte, blieb Cäsarius in Alexandrien, bis beide Brüder gleichzeitig mit Beendigung ihrer akademischen Studien, der eine nach Athen, der andre von Alexandrien aus nach Byzanz sich begaben. Da Gregor damals beinahe 30 Jahre alt war [3], so wird Cäsarius, der während seiner Knabenjahre zu dem älteren Bruder wie zu einem Vater hinaufsah, mit kaum 25 Jahren Alexandrien verlassen haben. Daß der Presbyter und Exeget Amm. mit Cäsarius persönlich verkehrt hat, wird durch den schon oben S. 20 berührten ausführlichen Bericht des Amm. über ein mit ihm geführtes Lehrgespräch bewiesen. Der Bericht beginnt (Cramer VIII, 68, 17): *ἠρώτησέ με ὁ σχολαστικὸς Καισάριος, εἰ κατελθόντος εἰς ᾅδου Ἰησοῦ τοῦ θεοῦ λόγου πασῶν τῶν ψυχῶν ἔλυσε τὰ δεσμά. Καὶ εἶπον· ναί.*

1) Gregor liebt es von Traumgesichten, die er gehabt, zu erzählen, z. B. Migne 37, col. 1004 v. 452—460, dasselbe ausführlich erzählt col. 1369 ff. v. 229—270; eine andere Vision col. 1254 f. v. 1—48. Vgl. auch Ullmann, Gregor v. Naz., S. 18 Anm. 3.

2) Vgl. wie Hieronymus zu Tit. 3, 10 (Vall. VII, 737) und Augustin Conf. X, 33, 50 über Äußerungen des Athanasius aus der Zeit seines zweiten Exils in Rom, welche in ihre Jugend fiel, sich haben erzählen lassen. Noch weiteres in meiner Abhandl. „Athan. u. der Bibelkanon", S. 32.

3) So nach Gregors Gedicht *περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον* (Migne 37, col. 1046 v. 239; cf. col. 984 v. 181), der Hauptquelle für die fraglichen Tatsachen neben der Trauerrede auf Cäsarius (Migne 35, col. 756 ff., besonders c. 6—11, col. 761—773).

εἶτα οὖν, φησίν, καὶ ὁ Ἰούδας λελυμένος ἦν; καὶ εἶπον· καὶ πάνυ. Diese Fragen und Antworten, die sich weiterhin p. 68, 28; 69, 4 f. fortsetzen, veranschaulichen die Art dieses Berichts über ein wirklich geführtes Gespräch im Unterschied von der im 4. Jahrhundert bei den Christen immer mehr zur Mode gewordenen Gattung der Quaestiones et responsiones. Zu dieser gehören auch die dem Bruder Gregors Cäsarius zugeschriebenen, in vier angebliche Dialoge eingeteilten, übrigens aber fortlaufend bezifferten *Πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις*, in welchen aber nichts dem Bericht des Amm. über sein Gespräch mit Cäsarius Ähnliches zu lesen ist. Selbst wenn die Anzweiflung oder entschiedene Verneinung der wesentlichen Echtheit [1] dieser merkwürdigen Schrift besser begründet worden wäre, als bisher geschehen ist, würde damit nichts dagegen bewiesen sein, daß Amm. keinen anderen als diesen Cäsarius im Sinn gehabt haben kann. Denn erstens ist uns kein anderer Träger des Namens Cäsarius der in Betracht kommenden Jahrhunderte bekannt, welchem das Attribut *σχολαστικός* zukäme, das Amm. ihm offenbar ohne den abschätzigen Nebensinn, den es zuweilen hat, gibt. Es ist dies kein Amtstitel, sondern bezeichnet ihn entweder als einen Mann von gelehrter Bildung und Beschäftigung oder als einen Studenten [2]. Ersteres ist der Bruder Gregors als

---

1) Migne 38 col. 851—1190. Der Unterschied zwischen den alten Dialogen eines Justinus Martyr oder Minucius Felix, worin bei aller poetischen Freiheit alles doch geschichtliche Form und Farbe trägt, und solchen in Frage und Antwort gekleideten Lehrschriften, wie sie seit Methodius von Olympus in großer Menge geschrieben wurden, ist bekannt genug. Aber auch zu jener älteren Art läßt sich die völlig vereinzelte Mitteilung des Amm. (Cramer VIII, 68ff.) nicht zählen, denn es fehlt jede Spur davon, daß von ihm oder irgendeinem anderen Amm. Dialoge verfaßt oder ihm zugeschrieben worden sind.

2) Von der Hand des Verfassers stammt jedenfalls nicht der überlieferte Titel. Schon wegen seines Anfanges *Καισαρίου τοῦ σοφωτάτου, τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν κτλ.* kann sie nur von einem Verehrer desselben nach seinem Tode vorgesetzt sein. Auch die weitere Angabe, daß die Fragen von Constantius und sechs anderen, teilweise unbekannten Männern, darunter aber auch Gregor Naz. und Isidor Pelus., dem Cäsarius vorgelegt worden seien im Verlauf der etwa 20 Jahre, während deren er in Konstantinopel festgehalten wurde (*ἐκρατήθη*?) und lehrte, ist im günstigen Fall nur teilweise richtig. Nur eine einzige Frage (dial. I, 30) könnte von einem Regierenden oder Vorgesetzten ihm vorgelegt sein und bei der kettenartigen Verflechtung

der Verfasser der ihm zugeschriebenen „Fragen und Antworten“ in hohem Maße gewesen[1]; aber den Ruf hervorragender und mannigfaltiger Gelehrsamkeit hat er sich schon als Student in Alexandrien erworben, und dieser hat ihn bei seinem Übergang von dort nach Konstantinopel begleitet und ihm sofort, schon beim Kaiser Kon-

der verschiedenen Fragen zu der Annahme verleiten, daß die Beantwortung aller bis dahin vorgetragenen Fragen von dem regierenden Kaiser ihm aufgetragen worden sei. Aber wie könnte ihn Constantius (dial. I, 1) mit *φιλότεκνε πάτερ* anreden und sich hilfeflehend an die Liebe des Verfassers wenden, oder Cäsarius dial. I, 30 die Antwort ohne Umschweife mit einer allgemeinen, an die Leser gerichteten Warnung vor blasphemischer Mißdeutung von Worten Jesu einleiten! Er redet seine Leser bald zärtlich an (III, 171 in.), bald im Ton eines ungeduldigen Lehrers (dial. III, 156, col. 1112 med.). Im ganzen Werk ist keine Spur davon, daß ein Briefwechsel des Verfassers mit einem der im Titel genannten Männer zugrunde liege. Am Schluß von dial. III, 139 werden einige physiologische Sätze aus heidnischen Lehrbüchern angeführt, am Schluß von dial. III, 140 col. 1080f. zwei lange Exzerpte aus einer uns unbekannten Schrift Gregors von Nyssa. Ferner III, 151 einige Zeilen mit der Überschrift *τοῦ ἁγίου Μαξίμου* ohne Titelangabe. In den Schriften des Maximus Confessor finde ich nur eine einzige entfernt anklingende Stelle, Migne 90 col. 632 quaest. 61. Daß dies eine nachträgliche Eintragung eines jüngeren Lesers oder Schreibers ist, ergibt sich schon daraus, daß darin eine Ansicht über die Entstehung der Ehe ausgesprochen ist, die von der Meinung des Verfassers stark abweicht, ohne doch von ihm bestritten zu werden. Abgesehen von diesen 9 Zeilen und der Überschrift des ganzen Werkes macht alles einen einheitlichen Eindruck. Für die Autorschaft des Cäsarius entscheidet die vorzügliche Übereinstimmung mit dem Bild, welches sein älterer Bruder von dessen Studien und Interessen entwirft, s. folgende Anm. Kürzere und längere naturwissenschaftliche, medizinische, insbesondere physiologische Erörterungen in eigenen und von andern entlehnten Worten (z. B. dial. I, 7—8; III, 139—140, col. 1044 bis 1084) nehmen einen breiten Raum ein. Die Frage nach dem Paradies und dessen Verhältnis zu Himmel und Erde führt zu geographischen Belehrungen und kosmologischen Betrachtungen (dial. III, 141—148). Auch von heidnischen Philosophen wie Sokrates, Antisthenes und Epiktet als Vorbildern geduldigen Unrechtleidens soll man lernen (dial. IV, 192).

1) Nach Gregor Epitaph. XII—XIV auf Cäsarius (Migne 38 col. 17f.) und der Trauerrede auf denselben c. 6 u. 7 (Migne 35 col. 76f.) hat Cäsarius in Alexandrien, „der Werkstätte mannigfaltiger Bildung“, Grammatik, Logik, Rhetorik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Medizin mit so großem Fleiß und Erfolg studiert, daß er überall, wohin er kam, im Orient und Okzident berühmt wurde und bald nach seiner Niederlassung in Konstantinopel unter anderem auch als *ἀρχίατρος* am kaiserlichen Hofe angestellt wurde.

stantius und bei dessen Nachfolgern hohe Würden und Ehren eingetragen. Da aber der Exeget Amm., wie im folgenden Abschnitt gezeigt werden soll, erst längere Zeit nach seinem und Gregors Tod nach Konstantinopel oder auch nur in dessen erreichbare Nähe gekommen ist, so muß die Begegnung des Amm. mit Cäsarius in oder bei Alexandrien sich zugetragen haben, also in die Zeit um 350 fallen. Es ist aber doch sehr wenig wahrscheinlich, daß der damals in Athen lebende und dort mit ganz anderen Studien beschäftigte, bei seiner Abreise von dort kaum 30jährige Gregor schon vor diesem Zeitpunkt in der Streitfrage über die Trinität so bestimmte Stellung eingenommen haben sollte, wie die Erzählung von der darüber empfangenen Offenbarung voraussetzt. Sehr wahrscheinlich dagegen ist die Annahme, daß der Gewährsmann, auf welchen jenes λέγουσιν· des Amm. hauptsächlich oder ausschließlich hinweist, jener Euagrius Ponticus ist, welcher von Gregor von Nazianz zum Diakonus geweiht wurde, diesen 381 zum Konzil nach Konstantinopel begleitete, und auf Gregors Empfehlung an Bischof Nektarius diesen in der Bekämpfung des Arianismus einige Jahre unterstützte, dann aber über Jerusalem, wo er gleichfalls einen längeren Aufenthalt nahm, sich nach Ägypten begab und zunächst am nitrischen Berge zwei Jahre als Mönch lebte[1]. Um dieselbe Zeit aber lebte dort auch ein sehr gelehrter Mönch Ammonius, mit welchem Euagrius in nahe Berührung gekommen ist[2]. Mit diesem Amm. wird der Abschnitt IV dieser Abhandlung sich näher befassen.

2. Während Amm. zu Gregor Naz. in einem nur durch gemeinsame Freunde vermittelten Verhältnis gestanden hat, scheint

---

1) Palladius Historia Lausiaca c. 38 (ed. Butler II, 117, 2 über die richtige L. A. Ναζιανζηνός s. dort unter dem Text und S. 217; auch vol. I introd. p. XLIII). Die Angabe des Sokrates hist. eccl. IV, 33 ed. Valesius 234 D, daß Euagrius nach seiner Weihe zum Diakonus durch Greg. Naz. mit diesem zugleich nach Ägypten gereist sei, wäre, wenn man nicht ἅμα von einer bloßen Gleichartigkeit verstehen will, was ja keineswegs unerhört ist („ebenso wie [früher einmal sein Lehrer] Gregor"), ein grober Irrtum, da Gregor nur einmal, noch vor seiner eigenen Taufe nach Ägypten und dort nur nach Alexandrien gekommen ist. Euagrius kann jedenfalls nicht vor 383 nach Ägypten gekommen sein. Vgl. Zöckler, Biblische und kirchenhistorische Studien IV, S. 2—17; Butler I, S. 181.

2) Hist. Laus. c. 11, 24 p. 34, 16; 78, 1.



die Art, wie er wiederholt von Chrysostomus redet, auf nähere persönliche Beziehungen und auf eine besondere Verehrung für diesen hinzuweisen. Die Anführung von 1. Kor, 15, 50 in einem Scholion zu AG. 15, 10 veranlaßt ihn, ein längeres Exzerpt [1] mit den Worten einzuleiten: *καὶ τοῦτο τὸ χωρίον ἐξηγούμενος ὁ ἁγιώτατος Ἰωάννης ὁ Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπος οὕτω φησί.* In einem aus einer einzigen Zeile bestehenden Scholion Cr. III, 317, 15, welches ohne Lemma zwischen solchen aus Chrys. und einem des Amm. steht und die befremdliche Mitteilung enthält, daß Chrys. Korinth als Schauplatz der AG. 19, 13 berichteten Begebenheit angegeben habe, wird dieser nach der älteren Hs. nur *ὁ ἅγιος Ἰωάννης* genannt, während die jüngere den Bischofstitel hinzusetzt. Auch aus diesem Grunde ist anzunehmen, daß das folgende Lemma p. 317, 16 *Ἀμμωνίου* um eine Zeile zu tief gerückt ist. Aus welcher Schrift des Chrys. Amm. dies geschöpft hat, kann ich nicht nachweisen. Auch ein drittes Scholion ohne Lemma Cr. III, 324, 1—12 hinter einem solchen mit dem Lemma *τοῦ Χρυσοστόμου* p. 323, 33 kann seines Inhalts wegen nicht von Chrys. stammen und ist seiner Form wegen mit Sicherheit dem Amm. zuzuschreiben. Denn der Scholiast leitet beinahe gleichlautend wie in dem Zitat p. 246 hinter Anführung einer Bibelstelle (diesmal 2. Kor. 1, 4) sein dazugehöriges Zitat aus Chrys. mit den Worten ein: *ἐξηγούμενος δὲ τὸ ῥητὸν τοῦτο ὁ τῆς Κωνσταντίνου πόλεως ἐπίσκοπος ὁ ἁγιώτατος Ἰωάννης οὕτως φησίν* [2]. In der Einleitung zu einem vierten Zitat aus Chrys., Cr. III, 422, 6, 12 zu 2. Tim. 4, 16, welches der letzten Homilie zu diesem Brief entnommen ist (Montf. XI, 722 B), nennt Amm. ihn wiederum *ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Κ. π. ἐπίσκοπος* und gibt den Titel der ihm vorliegenden Quelle genau an: *ἐν τῷ ὑπομνήματι τῆς πρὸς Τιμόθεον δευτέρας ἐπιστολῆς.* Hieraus folgt erstens, daß Amm. seine Scholien zur AG. nach dem Jahre 398 geschrieben hat, in welchem Chrys. Bischof von Konstantinopel wurde. Daß andrerseits aus dem Attribut *ἅγιος* nicht auf eine Ab-

1) Cr. III, 246, 12—32 stimmt genau mit Chrysostomus ed. Montfaucon X, 397 c—e.

2) Cr. III, 334, 3f. ohne Variante. Es folgen p. 334, 18, 28 zwei Scholien des Chrys. und diesem wiederum eines des Amm. p. 334, 33 bis 335, 6. Dem Zitat des Amm. aus Chrys. entspricht Chrys. Hom. 1 in II. Cor. Montf. X, 421f.

fassungszeit nach dem Tode des Chrys. geschlossen werden darf, wird keiner umständlichen Beweisführung bedürfen[1]. Zweitens ist aus der wiederholten Angabe des Bischofssitzes des Chrys. zu schließen, daß Amm. sich zur Zeit der Abfassung seines Scholienkommentars nicht in Konstantinopel aufhielt. Da ferner, wenn ich recht sehe, nur in dieser Catene des Andreas, insbesondre auch nicht in der verhältnismäßig noch reicher mit Scholien des Amm. ausgestatteten Catene zum Ev. Joh.[2], ein Zitat aus Chrys. zu finden ist, so ist anzunehmen, daß seine übrigen Scholienkommentare einer früheren Zeit angehören, als Amm. noch nicht mit den Schriften des Chrys. bekannt geworden war. Sind die von ihm zitierten Homilien des Chrys., soweit wir die Zitate in den uns erhaltenen Werken nachweisen können, d. h. die Homilien zu den beiden Korintherbriefen und zu den Pastoralbriefen, wahrscheinlich erst nach dem Jahre 390 in Antiochien gehalten[3], so wird dadurch das Ergebnis der vorangehenden Untersuchungen bestätigt, daß die Scholien zur AG. nach dem Tode Gregors (389), aber auch erst nach der Erhebung des Chrys. zum Bischof von Konstantinopel (398) geschrieben wurden. Der Erklärung bedarf noch und soll sie später finden der warme Ton persönlicher Verehrung für den berühmten Prediger von Antiochien, den man aus den vier Zitaten des mutmaßlichen Ägypters Ammonius so deutlich heraushört, wenn man vergleicht, in wie kühlem Ton derselbe ein einziges Mal den großen Origenes in einer gelehrten Frage jüdischer Archäologie zu Rate zieht (Cr. III, 10, 17—21). Selbst für die Stadt und Kirche von Antiochien verrät ein besonderes Interesse das Scholion zu

1) Schreibt doch schon im 3. Jahrhundert Alexander, Bischof von Jerusalem, im Brief an Demetrius von Alexandrien von zeitgenössischen Bischöfen *ὑπὸ τῶν ἁγίων ἐπισκόπων*, Eus. h. e. VI, 19, 18.

2) S. oben S. 19f. Das einmal Cr. II, 332, 16 zu lesende *Ἀμμωνίου καὶ Ἰωάννου* kann nicht dahin gedeutet werden, daß hier ein von Amm. aus Chrys. geschöpftes Zitat vorliege. Die so eingeleiteten 6 Zeilen bieten keinerlei Anhalt für die Unterscheidung eines zitierenden und eines zitierten Autors. Es muß Konfusion vorliegen wie ebendort l. 26, wo eine Hs. ein Scholion des Apollinarius sich fortsetzen läßt, während das Folgende dem Chrys. gehört, s. p. 443, 25. Auch in allen anderen Catenenfragmenten bei Amm. suchte ich vergeblich.

3) Vgl. Rauschen, Jhrbb. der christlichen Kirche unter Kaiser Theodosius d. Gr., S. 527.

AG. II, 26 (Cr. III, 199, 3): „zu bemerken ist, daß vornehmlich deswegen Antiochien eines Herrscherthrones (*θρόνου ἀρχοντικοῦ* d. h. eines erzbischöflichen Stuhles) gewürdigt wurde, weil dort zuerst die Gläubigen den Namen Christen erhielten".

3. Zu AG. 18, 18 verweist Amm. III, 307, 14 für die jüdische Sitte des Nasiräats auf AG. 21, 23—26 mit den Worten *ὡς ἐν τῷ λβ' κεφαλαίῳ εὑρήσεις* und kehrt dann wieder zu AG. 18, 18 (cf 18, 2, 7 f.) zurück mit den Worten: *ἐν τῷ κεφαλαίῳ τούτῳ μέμνηται ὁ συγγραφεὺς Ἀκύλα καὶ Πρισκίλλης καὶ Κρίσπου καὶ Τίτου* (= *Τιτίου*) *κτλ.* Nicht etwa Amm. hat seinen Scholienkommentar in Kapitel eingeteilt, sondern der Text der AG., zu dem er seine Anmerkungen schreibt, liegt ihm in solche Kapitel zerlegt vor, und er ist so sehr an diese Einteilung gewöhnt, daß er beinahe so von ihr redet, als ob sie von dem Verfasser der AG., von Lucas, herrührte. Diese Einteilung ist aber dieselbe, welche auch Andreas, der Redaktor der Catene, sich angeeignet hat. Es ist keine andere als die, welche Euthalius im Prolog zu seiner Ausgabe der AG. als sein eigenstes Werk in Anspruch nimmt[1]. Nach dieser weitverbreiteten Einteilung der AG. in Lektionen und Kapitel ist die 12. Lektion, welche AG. 17, 1—18, 28 umfaßt in drei Kapitel mit den fortlaufenden Nummern 25. 26. 27. eingeteilt. Selbst wenn wir nicht Exemplare einer so eingeteilten AG. besäßen wie die Catene des Andreas (Cr. III, 301—312), würde sich aus der deutlichen Anordnung des Stoffes durch Lucas mit Sicherheit ergeben, daß das 27. Kapitel genau dem 18. Kapitel unserer Bibeln entsprach, und daß Amm., welcher AG. 18, 2, 7, 8, 18 in ein und demselben Kapitel seines Exemplars vorgefunden hat, einen euthalianischen Text kommentiert hat. Dasselbe beweist aber auch trotz einer geringfügigen Abweichung die Bezifferung der späteren Stelle AG. 21, 23—26 als „Kapitel 32". Allerdings findet sich die Erzählung von den Nasiräern nicht im 32., sondern im 31. euthalianischen Kapitel nach der Catene des Andreas p. 348—352, wie auch nach Euthalius

1) Zacagni, Coll. monum. vet. I, S. 410; cf. S. 413. Es kann hier nicht noch einmal die ganze Euthaliusfrage beantwortet werden. Ich muß mich auf meine, allerdings der Ergänzung bedürftige Abhandlung „Neues und Altes über den Isagogiker Euthalius" (Neue kirchliche Zeitschrift, 1904, S. 306—330; 375—390) berufen.

selbst; denn dessen 14. Lektion, welche AG. 21, 15—24, 26 umfaßt, und somit auch das erste der fünf Kapitel (Nr. 31—35), in die er diese Lektion geteilt hat, beginnt unmittelbar vor der Erzählung von den Nasiräern. Daraus folgt aber nur, daß *AB′* anstatt *AA′* entweder ein verzeihliches Versehen des Amm. ist, der in solchen nebensächlichen Sachen zuweilen seinem Gedächtnis zu sehr vertraut hat, oder ein Schreibfehler, sei es des Andreas oder eines zwischen diesem und Amm. stehenden Schreibers ist.

Auf Jahr und Tag läßt sich nicht mehr bestimmen, wann Euthalius seine Ausgabe der AG. einem ihm befreundeten Bischof Athanasius zugeschickt und damit veröffentlicht hat, auch nicht mit völliger Genauigkeit, wo dies geschehen ist. Folgende Punkte halte ich jedoch für gesichert: 1. Euthalius hat dies sehr bald nach Herstellung einer gleichartigen Ausgabe der Paulusbriefe getan. 2. Wohnsitz des Euthalius und seines Freundes Athanasius ist das griechisch-syrische Gebiet. 3. Euthalius gehörte der semiarianischen Partei an. 4. Dem Prolog des Euthalius zu den Paulinen ist im Jahre 398 von einem Unbekannten unter dem wenig passenden Titel eines Martyriums des Paulus eine Zeitbestimmung über den Tod des Apostels angehängt worden und das Datum nach dem syrisch-mazedonischen und dem römischen Kalender angegeben. 5. Im Jahre 458 hat ein Ägypter, der für Euthalius gelten wollte, erstens in dieses „Martyrium" einen Zusatz eingeschoben, wodurch der Todestag des Paulus auch noch nach dem ägyptischen Kalender bestimmt wird, und zweitens in einem Anhang an die Selbstdatierung des Bearbeiters von 398 diese bis zu seiner Gegenwart, d. h. dem Jahre 458 weitergeführt[1]. Da nun Nachbildungen und Einschübe wie diese — und es sind deren nicht wenige in dem überlieferten Text des euthalianischen Werkes enthalten — nicht zu Lebzeiten des Verfassers und überhaupt nicht bald nach der Veröffentlichung einzudringen pflegen, so darf man behaupten, daß Euthalius geraume Zeit vor 398, etwa 350—380, gearbeitet hat. Für die Zeit des Amm., der ein Exemplar der euthalianischen Ausgabe der AG. benutzt hat, gewinnen wir hierdurch keine neue Bestimmung.

1) Zacagni l. l. p. 535f. und meine Abh. a. a. O., S. 324f.; 389f.

4. Das einzige Werk, welches in den mit Sicherheit dem Amm. zuzuschreibenden Scholien [1] außer den bis dahin erörterten zitiert wird, sind die Apostolischen Konstitutionen. Um zu beweisen, daß Philippus, obwohl er nur ein Diakonus war, berechtigt gewesen sei, die Samariter zu taufen, und zur Bestätigung des allgemeinen Grundsatzes, daß es einem Diakonus wohl gestattet sei, im Notfall zu taufen, wo kein Presbyter vorhanden sei (p. 138, 16), bemerkt er unter anderem (p. 138, 11): *ὅτι δὲ διάκονος ἦν μαρτυρεῖ ὁ Παῦλος ἐν τοῖς κανόσιν οὐ μόνον περὶ αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ περὶ Ἀνανίου, ὃς ἐβάπτισεν αὐτὸν· τὸν Παῦλον.* Dem entspricht genau const. VIII, 46, 17 (Didasc. et const., ed. Funk, I, 562; Lagarde, p. 281). Funk hat in der genannten sehr verdienstvollen Ausgabe der einschlägigen kanonistischen Literatur (II, 16) unter dem Druck später erschienener Untersuchungen seine frühere Ansicht (Die apost. Constit., S. 95, 112, 366), daß Euthalius, der nach dem bisher vorliegenden Text gleichfalls die Const. ap. zitiert hat (Zacagni p. 420 cf. 415 = const. IV, 3 ohne Äquivalent in der Didascalia) erst nach der Mitte oder gar gegen Ende des fünften Jahrhunderts geschrieben habe, dahin berichtigt, daß er die Abfassung des euthalianischen Werkes vor Ablauf des vierten Jahrhunderts als bewiesen bezeichnet. Gleichzeitig aber hat er sich des darin liegenden Beweises gegen seine Hypothese von der Abfasung des clementinischen Oktateuchs erst nach dem Jahre 400 dadurch entledigt, daß er, was ich nur vermutungsweise ausgesprochen hatte [2], als zweifellos hinstellte, daß jenes Zitat des Euthalius eine Interpolation sei. Weniger glücklich war er mit dem Versuch (Did. et const. II, 8—10), die Zeugnisse für const. I—VIII gegen seinen Ansatz des Werkes im Anfang des fünften Jahrhunderts zu entkräften, welche in dem sogenannten Opus imperfectum in Matthaeum vorliegen, und dieselben für die Didas-

---

1) Wahrscheinlich gehört ihm auch das ohne neues Lemma auf ein kurzes Scholion des Amm. (Scholien zu AG. 12, 1, p. 200, 27f.) folgende, gleichfalls auf AG. bezügliche. Scholion p. 200, 29 — 201, 8, worin Josephus ant. XVIII, 6, 10 unter gleichzeitiger Berufung auf Eus. h. e. II, 4, 1 zitiert wird. Daß Amm. das 18. Buch der Archäologie, welches Eus. nicht an dieser Stelle, aber gleich darauf II, 5, 2 zitiert, als Quelle angibt, beruht vielleicht nicht auf eigener Lesung des Amm., sondern ist von diesem aus der zweiten Stelle des Eus. erschlossen, was jedoch für die Zeitbestimmung des Amm. gleichgültig ist.

2) Neue kirchliche Zeitschrift 1904, S. 388.



calia in Anspruch zu nehmen. Zu Matth. 6, 3 wird dort bemerkt [1]: aliter certe, sicut apostoli in libro canonum, qui est de episcopis: Dextera est populus christianus, sinistra autem omnis populus, qui est ad sinistram. Hoc ergo dicit, ne christianum facientem eleemosynam, qui est dextera, infidelis aspiciat; christianus autem si christianum viderit eleemosynam facientem, non est contra praeceptum, quoniam ambo dextera sunt. Diese Deutung von Matth. 6, 3 findet man, nur mit andern Worten vorgetragen, in Didasc. II, 45, 3 in einem Satz, der in der entsprechenden Stelle Const. II, 45, 3 überhaupt fehlt. Angedeutet ist diese Deutung auch Didasc. III, 14, 1; aber an der Parallelstelle Const. III 14, 1 steht nur der Bibelspruch ohne jede Deutung. Danach ist allerdings nicht zu bezweifeln, daß der anonyme Verfasser die Erklärung von Matth. 6, 3 in Erinnerung an Didasc. II, 45, 3 geschrieben hat. Nun behauptet er aber ebendort, von dem liber canonum, worin er die von ihm mitgeteilte Deutung von Matth. 6, 3 gefunden haben will, daß er de episcopis handle. Dies paßt weder auf Didasc. II, 45, 3 noch auf die nur anklingende Stelle Didasc. III, 14, 1, in deren Zusammenhang nicht von den Bischöfen, sondern von den Witwen die Rede ist, welche Almosen empfangen. Die Zitationsformel weist vielmehr auf den Titel des 2. Buches der Const. apost. *περὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων καὶ διακόνων* und auf den ersten Satz dieses Buches: *περὶ δὲ τῶν ἐπισκόπων οὕτως ἠκούσαμεν*, was beides in der Didasc. ohne Parallele ist. Die Sache also, welche in der const. apost. überhaupt nicht zu finden ist, entnimmt er der Didasc. (II, 45, 3), gibt aber dem Buch, aus welchem er die Sache geschöpft hat, den Titel nicht des 2. Buches der Didasc., sondern des in den Grundzügen mit diesem zusammenfallenden 2. Buches der Const. apost. Er besitzt also eine gewisse Kenntnis, sowohl der viel älteren Urschrift als der vielleicht 100 Jahre jüngeren Umarbeitung. Das letztere beweist noch viel unmittelbarer seine Anmerkung zu Matth. 25, 15 ff. (p. 221): Quomodo autem quidam sacerdotes ex hominibus ordinantur, manifeste ex libro octavo canonum apostolorum dicitur. Der Gegensatz von Bischöfen, Presbytern und Diakonen,

1) Chrys. opp. ed. Montfaucon VI, append. p. 74.

welche nur von Menschen, und solchen, die von Gott ihr Amt empfangen, welcher den ganzen Zusammenhang dieses Zitats beherrscht, wird auch Const. apost. VIII, 1, 1—2, 6 erörtert, nur daß dort außerdem und zwar in erster Linie der Gegensatz von wahren und falschen Propheten zur Sprache kommt. Dies zu berücksichtigen hatte der anonyme Exeget keinen Anlaß. Vollends bedeutungslos ist, daß Const. apost. VIII, 2, 4 und 6 nur Bischöfe und Presbyter, nicht aber Diakonen genannt sind, zumal diese Erörterung (VIII, 2, 6) mit einem aus Matth. 1, 6 und Jerem. 29, 22 (al. 36, 22) gemischten Prophetenwort an die Priester ohne Unterschied schließt. Zu alledem bietet die Didasc. nichts auch nur entfernt Ähnliches, auch nicht in dem 8. Kapitel der syrischen Übersetzung nach einer uralten Kapiteleinteilung. Funk, der in seinem früheren Werk S. 91 glaubte durch Berufung auf diese Kapiteleinteilung das Selbstzeugnis des Anonymus von seiner Vertrautheit mit dem clementinischen Oktateuch entkräften zu können, hat dies in seiner Ausgabe (II, 9) widerrufen, statt dessen aber die noch unglaublichere Vermutung ausgesprochen, daß unter dem liber octavus canonum ap. dasselbe Buch zu verstehen sei, welches in der Auslegung von Matth. 6, 3 als liber de episcopis zitiert wird. Dies ist aber, wie vorhin gezeigt wurde, nichts anderes als das 2. Buch des Oktateuchs. Wie dieses im Kopf desselben Anonymus sich in ein 8. Buch desselben Werks verwandelt haben sollte, wäre um so unbegreiflicher, als das, was er in dem 8. Buch der ap. Konstit. gelesen haben will, nämlich die Gegenüberstellung von Trägern des kirchlichen Amtes, die nur von Menschen, und solchen, die von Gott ihr Amt bekommen haben, eben nicht im 2. Buch, sei es der Didasc., sei es der Konstit., sondern nur im 8. Buch der Konstit. zu finden ist. Die übrigen von Funk II, 10 f. aus dem Opus imperf. angeführten Parallelen zu Stellen der beiden kanonistischen Werke lassen sich mindestens ebensogut auf die Konstit. wie auf die Didasc. zurückführen, und es wird wohl dabei bleiben, daß der Verfasser des Opus imperf. beide Werke gelesen hat. Mit den Konstit. aber scheint er besser vertraut zu sein, als mit der Didasc. Denn nur die Konst. zitiert er einmal mit genauer und richtiger Angabe des Buchteils und überträgt das andre Mal einen Buchtitel von der Konst. irrtümlich auf die Didasc., obwohl

das, was er so einführt, nicht in der Konstit., sondern nur an der entsprechenden Stelle der Didasc. zu lesen ist.

Die mir zuerst durch G. Salmons Artikel über Pseudochrysostomus[1] bekannt und zugleich einleuchtend gewordene Annahme bestätigt sich immer mehr, daß das Opus impf. ein Werk des gotischen Arianerbischofs Maximinus ist, welcher aus Anlaß der Synode von Aquileja (a. 381) im Jahre 383 eine Streitschrift gegen Ambrosius verfaßte, im Jahre 427 in hohem Alter ein gotisches Heer als Armeebischof nach Nordafrika begleitete und bald darauf eine Disputation mit Augustin gehabt hat. Aus Hom. 48 zu Mt. 24, 15 p. 202 ergibt sich, daß er seinen Kommentar jedenfalls vor dem Regierungsantritt Theodosius' II. (408) und wahrscheinlich vor dem Tode Theodosius' I. (395) geschrieben hat. Dann muß der clementinische Oktateuch, dessen Heimat ebenso wie die der Didasc. das westliche Syrien ist, wohin Maximinus schwerlich jemals gekommen ist, geraume Zeit vor 400 veröffentlicht worden sein. Auch für Amm. ergibt sich aus seiner genauen Anführung von Const. VIII, 46 nicht mehr, als daß er nicht wohl vor 390 seinen Kommentar zur AG. verfaßt haben kann und keineswegs, daß er ihn erst nach 400 geschrieben habe.

5. Ein lebhaftes Interesse nimmt Amm. an den theologischen Kämpfen des 4. Jahrhunderts. Zu der Angabe, daß Paulus und Barnabas vor dem vereinigten Ansturm der Heiden und Juden von Ikonium AG. 14, 5 f. sich geflüchtet haben, rechtfertigt er dies III, 233, 2 ff durch ein gemeingültiges Urteil und fügt hinzu: „Dies habe ich bemerkt wegen der Arianer, welche den großen Athanasius getadelt haben, weil er um des Glaubens willen die Flucht ergriff und sich nicht den Arianern zur Tötung auslieferte." Diese einzige Stelle, an der er den großen Vorkämpfer des nicänischen Bekenntnisses überhaupt erwähnt, macht nicht den Eindruck einer Lesefrucht, sondern einer Erinnerung des Zeitgenossen, welcher den großen Kampf miterlebt hat. Beiläufig fällt er einmal ein nicht ganz gerechtes, aber doch maßvolles Urteil über Marcellus von Ancyra als einen ungeschickten Dogmatiker[2].

1) Dictionary of Christian Biography, S. 1510—1514 am Ende. Vgl. meinen Kommentar zu Matth. 3, S. 33. Die dort angeführte Literatur ist seither noch weiter angewachsen.

2) II, 57, 17 ὡς κακῶς δογματίζων Μάρκελλός φησιν.

Häufig dagegen eifert er gegen Arius und die Arianer als jetzt lebende und lehrende Ketzer [1], und bekennt sich nicht selten in ausführlichen Erörterungen zum ὁμοούσιος [2]. Auch ältere Ketzer werden erwähnt, mehrmals z. B. Marcion und Paul von Samosata II, 259, 23; II, 260, 5, und zwar an ersterer Stelle durch μήτε - μήτε einander gegenübergestellt als Leugner der wahrhaftigen Menschwerdung des Sohnes Gottes von sehr verschiedenem oder vielmehr entgegengesetztem Standpunkt aus. Auch die Manichäer erwähnt er wiederholt als eine noch immer beachtenswerte pseudochristliche Partei [3].

Alles bis dahin Nachgewiesene scheint aber in Frage gestellt durch ein zweimaliges Vorkommen des Namens der Nestorianer. Zu AG. 20, 27 f. wird III, 339, 22 ff. bemerkt, daß die Irrlehrer in ihrem Ehrgeiz es darauf anlegen, daß ihre Schüler sich nach ihnen nennen und dies mit den Worten belegt: οἷον ἐκ Μάνη Μανιχαῖοι, ἐξ Ἀρείου Ἀρειανοί, ἐκ Νεστορίου Νεστοριανοὶ καὶ ἄλλα αἱρέσεων εἴδη. Schon vorher III, 271, 1 war zu der an AG. 16, 17 angeknüpften Bemerkung, daß auch nach dem Zeugnis der Dämonen von Paulus und seinen Genossen Jesus als Gott und nicht als bloßer Mensch gepredigt worden sei, hinzugefügt: ἁρμόζει δὲ κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Παυλιανιστῶν. Diese Zusammenstellung der Nestorianer mit den Anhängern des Paulus von Samosata als Vertreter der Lehre von Christus als ψιλὸς ἄνθρωπος wäre allerdings eine törichte und geradezu lügenhafte Verunglimpfung des Nestorius, aber eben darum auch unserem nichts weniger als fanatischen Exegeten kaum zuzutrauen. Er zeigt auch nirgendwo eine Vertrautheit mit den in den christologischen Streitigkeiten seit dem zweiten Viertel des 5. Jahrhunderts verhandelten Problemen und Schlagworten. Auch befremdet die Voranstellung der 1½ Jahrhundert jüngeren Nestorianer vor die Paulianisten, wohingegen die Ordnung Manes, Arius, Nestorius von III, 339 die natürliche ist. Andrerseits scheint es auch gewagt, die beiden unbequemen Stellen als Interpolationen zu streichen. Der Gebrauch von ἁρμόζει („das paßt auf jemand, taugt zum Beweise gegen

1) II, 206, 31 — 207, 11; III, 233, 24 f.; 339, 26.

2) II, 274, 20—27; 279, 25; 346, 1 — 347, 10.

3) III, 339, 25; 389, 10, gemeint sind sie wenigstens in erster Linie auch II, 298, 9 ff.

ihn") findet sich auch sonst öfter bei Amm. III, 347, 3; 389, 10; II, 302, 6, und die Einleitung der ganzen Glosse zu AG. 16, 17 durch *σημειωτέον δὲ ὅτι* III, 72, 60 ist die allergewöhnlichste Formel des Scholiasten. Es kann sich nur darum handeln, ob in die beiden übrigens echten Scholien die Namen des Nestorius und der Nestorianer von dem Katenenredaktor Andreas oder von einem monophysitisch gesinnten Schreiber eingetragen sind. Schon die starke Ausbeutung und zu einem großen Teil sehr genaue Titelangabe von Schriften des Cyrillus Alex. und des Severus von Antiochien [1] zeigen, zu welcher Partei Andreas sich am stärksten hingezogen fühlte. Nichts ist aber auch gewöhnlicher als Interpolationen in Ketzerlisten. Zwei dem vorliegenden Fall besonders naheliegende Beispiele mögen genannt werden. In einer Wiener Hs. der Apostolischen Konstitutionen [2] ist zu einer Ablehnung der Lehre von Christus als *ψιλὸς ἄνθρωπος* in Const. VII, 11, 10 am Rande angemerkt *κατὰ Νεστοριανῶν*. Rufinus schreibt in seiner übrigens stark verkürzenden Wiedergabe des Canon 19 (Rufin 21) von Nicäa: e t u t P a u l i a n i s t a e, q u i s u n t F o t i n i a c i, r e b a p t i z e n t u r, was einem *περὶ τῶν Παυλιανισάντων* ohne Zusatz im Urtext entspricht [3].

Das Ergebnis negativer Kritik muß durch den folgenden Versuch, die Entstehung der Scholienkommentare des Amm. positiv darzulegen, bestätigt oder widerlegt werden. Zu dieser aber bildet einen natürlichen Übergang eine kurze und letzte häreseologische Beobachtung. Ohne einen bestimmten Ketzernamen zu gebrauchen, bestreitet Amm. wiederholt sehr lebhaft die anthropomorphistisch von Gott denkenden Christen. So II, 220, 3—17 zu Joh. 4, 23 f. Zu AG. 9, 17, 29 bemerkt er III, 297, 27 bis 298, 7, aus diesem Texte müsse man die zum Schweigen bringen, welche sagen, daß die Gottheit menschliche Gestalt habe (*ἀνθρωπόμορφον τὸ θεῖον*). Den Nachbildungen der menschlichen Gestalt, oder auch von Tieren wie Ibis, Katze oder Affe, wie die Heiden sie

---

1) Vgl. besonders den Index zu III, aber auch zu II.

2) Hist. gr. 73, früher 46 s. F u n k, Die apostolischen Konstitutionen, S. 95; Didasc. et Const. ap., ed. Funk, I, p. LIII; ed. Lagarde, p. III.

3) Rufinus h. e. I, 7, 6 s. E u s e b i u s, Kirchengeschichte und lateinische Übersetzung des Rufinus, ed. E. Schwartz und Th Mommsen, p. 969 X, 7, 6.

anfertigen und anbeten, gleiche doch Gott niemals, da er überhaupt ein gestaltloses, unbegreifliches, leibloses, unsichtbares Wesen sei. Jesus selbst, sagt er II, 238, 9—20, habe durch das Wort Joh. 5, 37 seine Zuhörer allmählich zu dem philosophischen Dogma hingeleitet, daß es an Gott keine Stimme und keine Gestalt gebe, sondern er über alle (sinnlich wahrnehmbaren) Formen erhaben sei. Auch gegenüber einer etwaigen Berufung der Juden auf die dem Moses zuteil gewordenen Gottesoffenbarungen (Joh. 9, 29) beharrt dieser Exeget auf seiner allerdings sehr anfechtbaren Deutung von Joh. 5, 37.

IV.

Der einzige Träger des Namens Ammonius[1], welcher als möglicher Verfasser der Scholienkommentare zum vierten Evangelium und zur AG. und der übrigen diesem mit mehr oder

---

1) Von den Ammonii des 4. Jahrh.s sind selbstverständlich ausgeschlossen: Amm. der Stifter der Mönchsniederlassung in der Nitria, der schon vor dem hl. Antonius († 356) gestorben ist (Pall. hist. Laus. c. 7. 8, ed. Butler, p. 26, 15—29, 7; ebendort p. 190 Note 16), ferner alle Bischöfe dieses Namens, deren es nicht wenige gegeben hat, einige sogar außerhalb Ägyptens, z. B. ein Bischof von Adrianopel auf zwei Synoden in Konstantinopel 394 und 400 (Mansi, Conc. III, 851, 992, an letzterer Stelle: ex Thracia Ammone Aegyptio), einer in Palästina um dieselbe Zeit in Theophili Synod. (Hieron. ep. 92, Hilberg p. 147, 10). Wenn der Exeget Amm. jemals, sei es auch erst nach Abfassung seiner Kommentare Bischof geworden wäre, wäre unverständlich, daß Andreas ihn so beharrlich als Presbyter bezeichnet hat. Der einzig wirklich als Verfasser der Kommentare in Betracht kommende kann nach den oben im Text weiter folgenden Ausführungen schon wegen der Selbstverstümmelung, durch welche er sich der Erhebung zum Bischof entzogen hat, nicht nachträglich doch noch zum Bischof geweiht worden sein. Es kommen also für uns auch in Wegfall die ägyptischen Bischöfe dieses Namens: zwei auf der Synode von Sardica nebeneinander (Athan. apol. c. Arianos C 50 ed. Montf. I, 169), andere Zeitgenossen des Athanasius: l. l. p. 267. 324. 387 drei verschiedene nebeneinander, p. 770. 776. Endlich auch der Verfasser der Schrift „Aus dem Leben des Pachomius“ (cf. Butler, Hist. laus. I, 223), welche durch eine Widmungszuschrift eines Bischofs Amm. an Theophilus Al. und ein Dankschreiben des Theophilus an den Verfasser eingerahmt ist (Acta SS. Boll. zum 14. Mai vol. III, append. p. 63*. 73*). Vielleicht würde es sich lohnen, eine größere Zahl, soviel ich weiß, noch ungedruckter Briefe eines Ammonius zu untersuchen, die in syrischen Hss. erhalten sind nach Wright, Catal. of syr. mss. in the brit. Mus., p. 636f. cod. 727 vom J. 634 p. Chr.

weniger Sicherheit zuzuschreibenden Bruchstücke in Betracht kommen kann, ist jener Amm., der als einer der vier wegen ihrer ungewöhnlichen Leibeslänge οἱ μακροί genannten Brüder [1] in der Geschichte des ersten origenistischen Streites eine Rolle gespielt hat. Daß dieser der gesuchte Mann ist, ergibt sich aus der Vergleichung des Wenigen, was wir unmittelbar oder mittelbar durch Zeitgenossen und persönliche Bekannte desselben über ihn erfahren, mit den in den vorigen Abschnitten gezeichneten Charakterzügen des Exegeten.

1. In seinen jungen Jahren hat dieser „lange“ Amm. zugleich mit einigen andern angehenden Klerikern den „großen“ Athanasius in dessen zweite Verbannung (Frühjahr 340 bis Oktober 340) begleitet [2] und die erste Hälfte dieser Zeit mit diesem seinem Bischof in Rom zugebracht. Von ihm erzählt Sokrates, er sei „so wenig um weltliches Wissen bemüht gewesen (οὕτως ἦν ἀπερίεργος), daß er, als er sich mit Athanasius in Rom aufhielt, nichts von den Werken (d. h. Bauwerken und Kunstdenkmälern) der Stadt kennen zu lernen, sondern nur das Martyrium des Petrus und Paulus zu sehen wünschte [3]. Durch Athanasius selbst wissen wir, daß er während seines römischen Aufenthaltes Schreiber um sich gehabt habe, denen er Briefe an Kaiser und andere hochstehende Personen zu diktieren oder zur Anfertigung einer schicklichen Reinschrift zu geben pflegte [4]. Durch sie hat er ohne Frage auch die Bibelhandschrift für Kaiser Konstans herstellen lassen, welche während derselben Zeit in Rom entstanden ist. Einer dieser Amanuenses wird Amm. gewesen sein. Eine solche Handschrift

1) Sokrates hist. eccl. VI, 7, Vales. p. 310d; Sozomenos h. e. VI, 30, p. 685c. Sie selbst stellen sich dem Epiphanius als „Die Langen“ vor, Soz. VIII, 15 p. 777d.

2) Vgl. H. Lietzmann, Die Chronologie der ersten und zweiten Verbannung des Athanasius (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1901, S. 380—390).

3) Sokrates hist. eccl. IV, 23, ed. Vales, p. 238a, nach dem Zusammenhang zu urteilen (p. 237d), wahrscheinlich aus einer Schrift des Euagrius Ponticus, s. oben S. 315. Palladius hat in seinen Berichten über Amm. Hist. Laus. c. 10. 11. 24. 26. 32. 46, ed. Butler p. 31, 12; 32, 1—34, 16; 78, 1; 134, 18—135, 17 den römischen Aufenthalt nicht erwähnt.

4) Athanas. apol. ad Constantium c. 11 (ed. Montfaucon I, 301 F): καὶ γὰρ κἀγὼ τοὺς γράφοντας εἶχον. Ebendort c. 4, p. 297d und dazu meine Abh. über Athan. und den Bibelkanon, 1901, S. 31, Anm. 56; S. 33, Anm. 63.



für einen so hohen Herrn anzufertigen, erforderte aber nicht nur kalligraphische Übung, sondern auch einige grammatische Schulung. Von einem gewissen Isidorus, der sich um dieselbe Zeit in der Begleitung des Athanasius befand, wissen wir, daß er bei der Ankunft in Rom 22 Jahre alt war [1]. Im Jahre 309 starb in Cäsarea den Märtyrertod ein noch nicht 18jähriger Sklave Porphyrius, der seinem Herrn und Lehrer, dem begüterten Presbyter Pamphilus, unter anderem als Kalligraph gedient, aber auch zu seiner persönlichen Bedienung und Begleitung gehört hatte [2]. Wenn wir dem Amm. bei seinem ersten Auftauchen in der geschichtlichen Überlieferung ein zwischen diesem Porphyrius und jenem Isidorus in der Mitte liegendes Alter von 20 Jahren zuschreiben, so war er a. 320 geboren, was zu allen übrigen Daten seiner Lebensgeschichte, aber auch den Anzeichen der Lebensverhältnisse des Exegeten Amm. vorzüglich paßt. Kein Wunder, daß dieser noch in hohem Alter seine Verehrung für den großen Athanasius auszudrücken und ihn gegen den Vorwurf feiger Flucht, der von den Arianern gegen ihn erhoben wurde (s. oben S. 323) zu verteidigen sich gedrungen fühlte, wenn er auch nur während jener 5 bis 6 Jahre in innigster Verbindung mit dem Verbannten im Okzident gelebt hatte.

Wie eine Erinnerung an den Aufenthalt in der Welthauptstadt im Westen und zugleich an die Eindrücke, die er in Ägypten, und besonders in Alexandrien, vorher und nachher von dem auch der Mission zugute kommenden Weltverkehr mit den weiter östlich liegenden Ländern empfangen hat, mutet es uns an, wenn er zu Joh. 10, 52 (Cr. II, 320, 26) bemerkt: „Wer in Rom sitzt, sollte den Inder als sein Glied, d. h. wie sich selbst als ein Glied des einen Leibes ansehen, dessen Haupt Christus ist“, indem er sich „zu Christus als dem Haupte aller bekennt“. In Rom hatte

1) Palladius hist. Laus. c. 1, p. 15, 5—14; 6, 6—10. Danach hat Palladius a. 388 (s. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche unter Theodosius, S. 286) diesen Isidorus als 70jährigen Presbyter und Vorsteher der kirchlichen Fremdenherberge in Alexandrien kennen gelernt. Er war demnach 318 geboren, war bei der Ankunft in Rom (340) 22 Jahre alt und starb 16 Jahre nach der Begegnung mit Palladius, 85 Jahre alt, im Jahre 403. Über seinen zweiten Aufenthalt in Rom und wiederholte Verwendung als erzbischöflicher Delegat s. Butlers Anm. 8, p. 185 zu p. 16, 9.

2) Vgl. Analecta Bolland. XVI, 13 und Neue kirchl. Ztschr. 1918, S. 63f.



er selbst lange genug gesessen, und in der Heimat muß er mindestens ebensogut, wie Rufinus aus bester mündlicher Überlieferung von Frumentius, dem Missionar „des jenseitigen Indiens“, gehört haben, welchen Anastasius bald nach Antritt des Bischofsamtes von Alexandrien (a. 326) zum Missionsbischof jenes Gebietes geweiht hat [1].

Es wird sich schwerlich genau bestimmen lassen, wann Ammonius sich mit seinen drei Brüdern und zwei Schwestern von Alexandrien in die nitrische Wüste zurückgezogen hat, die er nur noch zweimal unfreiwillig verlassen hat. Im Unterschied von anderen Mönchsniederlassungen bildete in diesem Kreise das Studium der Bibel und der Schriften der älteren wie der zeitgenössischen Schriftforscher den Hauptgegenstand der Beschäftigung [2]. Besonders aber Amm. wird als ein hervorragender Philologe, d. h. Buchgelehrter, gerühmt und ihm nachgesagt, daß er das ganze Alte und Neue Testament auswendig gelernt und gelegentlich aus dem Gedächtnis zitiert [3] und von den Schriften des Origenes, Pierius, Didymus und eines gewissen Stephanus nicht weniger als 6 Millionen Zeilen gelesen habe. Der Ruf dieser seiner mit strengster Askese verbundenen Gelehrsamkeit veranlaßte es, daß eine städtische Gemeinde den Bischof Timotheus von Alexandrien bat, ihnen Amm. zum Bischof zu geben. Dies setzt voraus, daß er damals Prediger war, wie denn auch sein Bruder Dioscorus, welcher etwas später sich mit Widerstreben bewegen ließ, das Amt eines Bischofs von Klein-Hermopolis anzunehmen, vorher als Mönch, Lehrer und Presbyter in Nitria gelebt hatte, und die beiden anderen Brüder zu Klerikern in Alexandrien sich machen ließen [4].

1) Rufin. h. e. X, 9 (Schwartz-Mommsen p. 972, 2 — 973, 21); Sokr. I, 19, der alles aus Rufin schöpft, sagt für dessen „ulterior India“ τὴν ἐνδοτέρω Ἰνδίαν, ebenso Sozom. II, 24.

2) Hist. Laus. c. 11, p. 32, 70 (καθ' ὑπερβολὴν φιλόλογος), p. 34, 5; Sozom. VI, 30, p. 685 c.

3) ἀποστηθίσας Hist. Laus. p. 34, 6 kann durch diese Doppelübersetzung wiedergegeben werden. Palladius gebraucht p. 96, 5 das Präsens in ersterem Sinn, p. 80, 19 den Aorist in letzterem Sinn. Hinter μυριάδας ἑξακοσίας p. 34, 8 scheint στίχων ausgefallen zu sein oder auch ἐπῶν im Sinn von Hexameter als Normalmaß auch für die prosaische Zeile.

4) Hist. Laus. c. 10—12, p. 29, 16; 33, 1 ff.; 35, 8; Sokr. IV, 23; VI, 7, p. 238 a. 310 d; Soz. VI, 28, 30, p. 679 b. 685 d.

Amm. dagegen widersetzte sich mit Erfolg, schnitt sich mit einer Schere das linke Ohr ab und drohte, als Bischof Timotheus ihn trotzdem zum Bischof weihen wollte, sich die Zunge abzuschneiden. Er blieb Mönch und Presbyter und erhielt von seiner Tat den Beinamen ὁ Παρώτης [1]. Dieser Vorgeschichte entspricht es, daß der

---

1) Palladius gibt ihm diesen Beinamen nicht in dem ihm eigens gewidmeten Kapitel 11, sondern ganz beiläufig, ohne jede Beziehung zu der dort erzählten Geschichte der Selbstverstümmelung des Amm., bei Gelegenheit der Verbannung der Origeniasten nach Palästina durch den Präfekten von Ägypten c. 46 (p. 134, 18 Ἀμμώνιον τὸν παρώτην). Dieser Text ist aber nicht sicher überliefert. Das Epitheton fehlt gänzlich in der ältesten lat. (Rufinus) und in einer syr. Version und ist von den griech. Hss. teils παρώτιον, teils παροῦτιν und nur vereinzelt παρώτην geschrieben, s. Butlers Apparat. Letztere Form bietet auch Soz. VI, 30, p. 686a, welcher allein unter den älteren Zeugen den Beinamen aus der Selbstverstümmelung ableitet. Trotzdem wird weder diese Geschichte, die auch durch ein launiges Gespräch zwischen Amm. und Euagrius (Sokr. IV, 23, p. 238b) verbürgt ist, noch die Entstehung des Beinamens aus diesem Ereignis zu beanstanden sein. Palladius l. l. sagt, Amm. habe sich (natürlich mit der rechten Hand) das linke Ohr abgeschnitten, Sokr. IV, 26, p. 238a nennt das rechte Ohr, Sozom. VI, 30, p. 685a nur ἀποτεμὼν τὸ οὖς cf. Pall. hist. Laus. p. 33, 10, 13 ὠτότμητος. Nach Sokr. IV, 23, p. 238b sagte Euagrius zu Amm. ὡς κακῶς εἶης πράξας ἐκκόψας τὴν ἀκοήν. Zu all dieser Unsicherheit der tatsächlichen Überlieferung kommt noch die Dunkelheit der Wortbedeutung. Das von den Medizinern nicht selten gebrauchte παρωτίς bedeutet Geschwulst an der Ohrendrüse, so auch bei den Lateinern als Fremdwort, so z. B. Plin. nat. hist. XX, 1, 4 neben panus. Für die Bedeutung „Ohrläppchen" führt man schwerlich mit Recht Lykophron, Alexandra v. 1402 an; der Scholiast z. St. (Lykophr. ed. Scheer II, 385) erwähnt dazu die Sage, daß Midas sich seine Eselsohren abgeschnitten habe, versteht es also offenbar nicht als synonym mit λοβός, dem guten altgriechischen Wort für das Ohrläppchen. Es würde aber auch im gegenteiligen Fall ebensowenig wie nach dem medizinischen Gebrauch von παρωτίς zur Erklärung von παρώτης oder παρώτιος taugen. Denn Amm. hat sich sein linkes Ohr bis auf den Grund oder die Wurzel abgeschnitten (ἕως πυθμένος nach Hist. Laus. p. 33, 8, auch von Rufin durch ad imum richtig übersetzt). Es muß also den verschiedenen Schreibungen des Beinamens und den unsicheren Wiedergaben des Ereignisses, woraus er entstanden ist, ein alter Fehler zugrunde liegen, sei es ein Schreibfehler oder eine unsichere mündliche Überlieferung des sonst ungebräuchlichen Beinamens. Ich vermute, daß ὁ πηρωτής das Ursprüngliche ist, was heißen würde „der am Ohr Verstümmelte", wie πηρομελής „der an den Gliedern oder an einem Glied Verstümmelte", cf. Diog. Laert. V, 40 = πηρός, ἀνάπηρος „verstümmelt" (Gegensatz ἄπηρος Herodot I, 32 oder ἀπηρής Apoll.

Exeget Amm. in den Catenen sehr häufig, beinahe regelmäßig in der des Andreas zur AG. nach dem Cod. Coisl. 25 (s. Cr. III, 429—450) mit Ἀ. πρεσβυτέρου eingeführt wird, und daß er selbst sich zu den Mönchen rechnet, wo er es für eine löbliche Sitte der christlichen Mönche und Nonnen (οἱ μονάζοντες καὶ αἱ κανονικαί) erklärt, daß sie in Nachahmung des jüdischen Nasiräats zum Zeichen ihrer Weltentsagung und zur Unterscheidung von den Weltmenschen (οἱ κοσμικοί) das Haupthaar abschneiden [1]. Das ausgezeichnete Gedächtnis, die dadurch erworbene seltene Vertrautheit mit dem Wortlaut der Bibel und die philologische Bildung, die dem Amm. nachgerühmt werden, kann niemand dem Scholiasten absprechen. Wer sich gegenwärtig hält, daß die Exegeten der alten Kirche keine Bibelkonkordanz zur Hand hatten, wird keinen Gegenbeweis darin finden, daß er gelegentlich einmal in allzugroßem Vertrauen auf sein Gedächtnis mit einem Bibelzitat einen Fehlgriff tut [2], was bekanntlich auch dem größten Gelehrten der alten Kirche, dem Origenes — Adamantios — Chalkenteros, bisweilen widerfahren ist. Von der neutestamentlichen Zeitgeschichte besitzt er keine sichere Kenntnis. Zu AG. 25, 12 ff. warnt er den Leser (III, 384) zwar sehr richtig und gründlich vor dem Irrtum, Agrippa II., den er für einen Heiden hält (p. 391, 33; 393, 1) mit Herodes dem Großen zu verwechseln, schwankt aber zwischen den beiden Möglichkeiten, daß er als Provinzialstatthalter den Titel eines Königs erhalten habe, oder daß er, da der römische Titel Καῖσαρ dem griechischen βασιλεύς entspreche, wirklich ein Cäsar und König der östlichen Hälfte des Reiches gewesen sei neben Nero in Rom als Kaiser des Abendlandes, entscheidet sich dann aber dafür, daß Agrippa II. ebenso wie Agrippa I. (AG. 12, 1) als Stellvertreter

---

Rhod. I, 888). Zur Lautverschiebung η — α cf. die Literaturangabe in Steph. Thes. 1055f. unter πῆρος hebetudo und Herwerden, Lex. supplet. [2], p. 1120 unter πάρη = πήρα.

1) Cr. III, 307, 7—17 zu AG. 18, 18 cf. p. 347, 2; 350, 7 und oben S. 11.

2) Cr. III, 309, 7 (nach Coisl. 25 dem Amm., nicht dem Chrys. gehörig) schreibt der Scholiast zu AG. 18, 21 οὕτω γὰρ καὶ ὁ Ἰάκωβος παραινεῖ ἐν τῇ αὐτοῦ ἐπιστολῇ· „οὐ γάρ τις οἶδε, τί τέξεται ἡ ἐπιοῦσα ἡμέρα, was an Jak. 4, 13 f. doch nur anklingt, in der Tat aber aus Prov. 27, 1 genommen ist.

des Kaisers (ἐν τάξει βασιλέως) König genannt zu werden pflegte [1]. Es wird kaum der Erinnerung bedürfen, daß die wenn auch nur vorübergehende Erwägung der Möglichkeit einer Teilung des Reiches zwischen Nero und Agrippa II. keinerlei Nötigung enthält, die Abfassungszeit des Kommentars unter das Jahr 395 herabzusetzen [2].

2. Um 374, zu der Zeit, da der Arianer Lucius Bischof von Alexandrien war, wurde Amm. mit einer großen Anzahl nicänisch gesinnter Bischöfe von dem Präfekten Ägyptens nach Diocaesarea (= Sepphoris) in Palästina oder in dessen Umgebung verbannt [3], von wo sie erst nach dem Tode des Valens († 398) oder vielmehr nach der Vertreibung des Lucius (c. 380) in die Heimat zurückkehren konnten. Sie wurden dort von der älteren Melania, die sie von Ägypten aus dorthin begleitet und zeitweilig mit ihren reichen Geldmitteln unterstützt hat, und besonders von den nicänisch Gesinnten als Bekenner ehrerbietigst begrüßt [4]. Es handelt

---

1) Auch III, 200, 27 — 201, 8 fragt er, ob die Benennung des Agrippa I als Herodes AG. 12, 1 ein Schreibfehler sei oder aus der Doppelnamigkeit dieses Königs sich erkläre. Vgl. mit dem dortigen κατὰ διωνυμίαν εἴρηται mit ἐκ τῆς ὁμωνυμίας τοῦ καθολικοῦ ὀνόματος.

2) Nach den Reichsteilungen zwischen Constantinus und Licinius, Constantius und Constans, Valens und Valentinianus, Honorius und Arcadius (von 395 an) konnte eine solche Teilung als eine althergebrachte Regel erscheinen.

3) Pall. hist. Laus. c. 46, p. 134, 15 — 135, 17 nennt von den Verbannten 5 mit Namen, darunter Amm. und außerdem δώδεκα ἐπισκόπους καὶ πρεσβυτέρους. In der übrigens genauen Übersetzung des Rufinus (Migne 73 coll. 1194a, cf. über diese Butler I, 10f., 13, 15f., 58) wird als Gesamtzahl der Verbannten 126 angegeben.

4) Nicht lange nach der Ankunft der Ägypter in Diocaesarea sind Schüler des Marcellus von Ancyra aus Galatien dort angekommen und haben in einem Schreiben, welches Epiph. haer. 72, 10 (a. 375) mitteilt, auf die von einigen der Verbannten in freundlichem Ton an sie gerichteten Frage nach ihrem Glauben mit einem Bekenntnis geantwortet. Unter den 11 Adressaten finden sich von den 5 Namen bei Palladius 4 wieder, wenn man Πίτιμος = Πισίμιος nehmen darf, darunter auch Ἀμμώνιος, was auf ein hohes Ansehen dieses Presbyters in bezug auf theologische Fragen hindeutet, wenn er auch noch nicht auf seine Schüler und auf deren wie auf seine eigenen Schriften sich berufen konnte, wie etwa 25 Jahre später, nach Sozom. VIII, 15. Daß die Marcellianer sämtliche Adressaten als Bischöfe anreden, hängt mit dem sehr ehrfurchtsvollen Tone des ganzen Schriftstückes zusammen, welcher den

sich also um einen mindestens 5jährigen Aufenthalt, Zeit genug für die an gelehrte Beschäftigung Gewöhnten unter ihnen, zu denen Amm. in erster Linie gehörte, nicht nur mit den Bräuchen des Landes, auch der Juden, die in Diocaesarea zahlreiche Synagogen hatten [1], sondern auch mit der neueren, in jenen Gegenden entstandenen, damals noch nicht in Ägypten bekannt gewordenen Literatur, insbesondere den Apostolischen Konstitutionen und den Arbeiten des Euthalius sich bekannt zu machen. Letzteres wird um so wahrscheinlicher, wenn der Mann, welchem Euthalius seine Ausgabe der AG. gewidmet hat, jener Athanasius war, der um 375 Bischof von Skythopolis gewesen ist [2]. Daß dieser ebenso wie Euthalius ein Semiarianer, und daß der Verfasser der Apostolischen Konstitutionen mindestens kein entschiedener Bekenner des ὁμοούσιος war, konnte einen Amm. nicht abhalten, Werke dieser Art sich zunutze zu machen. Erwägt man, daß Skythopolis von Diocaesarea nicht mehr als etwa 36 km in der Luftlinie entfernt liegt, so bestätigt sich auch von dieser Seite, daß der Scholiast seine Vertrautheit mit diesen Werken, welche erst in den Scholien zur AG., noch nicht in denen zum 4. Evangelium zutage tritt, während jenes 6jährigen oder noch ein wenig längeren Aufenthaltes in dem Gebiet der Entstehung und ersten Verbreitung derselben Werke sich angeeignet und Abschriften derselben entweder selbst angefertigt oder für sich hat herstellen lassen. Dies gilt namentlich von der euthalianischen Ausgabe der AG.; denn an den Rand eines Exemplars dieser Ausgabe hat Amm. seine Scholien geschrieben (s. oben S. 318f.). Vielleicht gilt dasselbe von der Kirchengeschichte des Eusebius (oben S. 320 Anm. 1) und von dem im Jahre 374 zwar nicht in Palästina, aber doch von einem eingeborenen und in engster Fühlung mit der Heimat gebliebenen Palästinenser geschriebenen Ἀγκυρωτός des Epiphanius. Nach der glaubwürdigen Erzählung des Sozomenus VIII, 15 p. 778[a] hat Amm. bei einer Begegnung mit Epiphanius, die einer späteren Zeit angehört, diesen durch die Frage beschämt, ob er jemals

---

Briefschreibern: 4 Presbytern, 1 Diakon, 1 Unterdiakon, 1 Lektor und Kirchendiener (προστάτης) passend schien.

1) Cf. Neubauer, Géogr. du Talmud, p. 194; Hamburger, Realenc., II, 74, 1115; Socrates, h. e. II, 33.

2) Epiph. haer. 73, 37; Lequien, Oriens christ. III, 687.

Schriften von ihm und seinen Brüdern, die er als Ketzer ansehe, gelesen oder Schüler von ihnen kennen gelernt habe, und noch mehr durch die Versicherung, daß er und seine Brüder Schriften des Epiphanius, unter anderen seinen Ancoratus gelesen und oft mit Schülern des Epiphanius zusammengetroffen seien, aber statt ihn zu verketzern, ihn gegen Verleumdungen anderer in Schutz genommen haben und noch immer verteidigen.

3. Bald nach dem Tode des Kaisers Valens hörte allerorten die gewaltsame Unterdrückung der Homousiasten auf und begann auch für Amm. und seine Brüder eine beinahe 20jährige Zeit wenigstens von außen nicht mehr gestörten Mönchs- und Gelehrtenlebens in der Nitria. In diese Zeit fällt der zweijährige Verkehr des Euagrius in ihrem Kreise (s. oben S. 315) und die Abfassung der Scholienkommentare des Amm., der zur AG. als der letzte derselben wahrscheinlich in die Zwischenzeit zwischen der Erhebung des Chrysostomus zum Bischof von Konstantinopel im Februar 398 und dem Herbst 399, in welchem der längst vorhandene Gegensatz zwischen der großen Masse der bildungsfeindlichen, anthropomorphistisch denkenden ägyptischen Mönche und der Minderzahl, welche an den alten Traditionen der alexandrinischen Schule festhielten und neben strengster Askese lehrend und lernend ein reineres Verständnis der hl. Schriften anstrebten, auf Anstiften des arglistigen und gewalttätigen Bischofs Theophilus von Alexandrien in einen lebensgefährlichen Banditenkrieg ausartete. Gegen Ende des Jahres 399 oder zu Anfang des Jahres 400 sahen Amm. und seine Brüder sich genötigt, mit einer großen Anzahl von Gesinnungsgenossen zum zweiten Male, und diesmal auf Nimmerwiedersehen, das nitrische Gebirge zu verlassen und nach Palästina zu flüchten, nicht wieder wie um 374 als Bekenner des Homousios, sondern als Verehrer des Ketzers Origenes [1]. Sie begaben

1) Hieron. ep. 86, ed. Hilberg p. 139 (ad Theophilum Alex.); 90 (Theoph. ad Epiph. p. 143); 92 (Theoph. synod. epist. ad Palaestinos p. 147 f.); 89 (ad Hieron p. 142 f.). Sokr. VI, 7 u. 9; Sozom. VIII, 12, 13, 15, 17. Die Angaben über die Zahl der Flüchtlinge ist unsicher überliefert. Nach Sozom. VIII, 13 waren es 80, die nach Palästina kamen, nach Pallad. vita Chrys. (in Dialogform, Chrys. opp XIII p 23 DE) waren es außer den Presbytern und Diakonen 300 Mönche, und als Vertreter der großen Schar erschienen vor Johannes von Jerusalem 50 grauköpfige Männer. Ähnliche Unsicherheit in

sich zunächst nach Jerusalem zu dem ihnen günstig gesinnten Bischof Johannes, sodann nach Skythopolis, wie es scheint mit der Absicht, dort für längere Zeit ihr gewohntes Leben fortzusetzen, daneben aber durch Handarbeit, wozu die dortigen großen Palmwälder den Stoff lieferten, die Kosten ihres Unterhaltes zu bestreiten. Auch dort von den Sendlingen des Theophilus verfolgt, eilte wenigstens ein Teil von ihnen, darunter Amm. und seine Brüder, der Bischof Dioscorus und der 82jährige Isidor, welcher einst mit Amm. den Athanasius nach Rom begleitet hatte (s. oben S. 328 Anm. 1), nach Konstantinopel, wo sie bei Chrysostomus eine wohlwollende, aber behutsame Aufnahme fanden. Von einer zu berufenden Synode erhofften sie eine gerechte Entscheidung ihrer Sache, Theophilus aber die Absetzuug des Chrysostomus. Ehe eine solche im Jahre 403 in der ἡ δρῦς genannten Vorstadt von Chalcedon sich versammelte, war Dioscorus gestorben, Amm. aber erkrankt. Als der Greis sich trotzdem von Konstantinopel dorthin begab, verschlimmerte sich seine Krankheit. Bald darauf starb er und wurde von den Mönchen eines in der Nähe liegenden Klosters ehrenvoll bestattet. Theophilus soll (λέγεται), als er es erfuhr, Tränen einer erheuchelten Teilnahme vergossen und gesagt haben: „Es habe zu seiner Zeit keinen zweiten Mönch wie Amm. gegeben, obwohl er ihm Unruhe genug bereitet habe [1]."

Es wird kaum noch weniger Worte bedürfen, um den Beweis dafür abzuschließen, daß eben dieser durch Taten und Leiden scharf gezeichnete Mann der Verfasser der unter dem Namen des Presbyters Ammonius uns erhaltenen Scholienkommentare ist. Seine entschiedene Abweisung der rohen Ansicht der Anthropomophisten hat er auch als Exeget nicht verleugnet (s. oben S. 325 f.). Der

---

bezug auf die Zahl der Verbannten siehe S. 332 A. 3. Zu der verwickelten chronologischen Frage vgl. Holl, Sitzungsberichte der Berl. Akad., Philol.-hist. Kl. 1916, S. 226—255.

1) Sozom. VIII, 17. Der sagenhafte Charakter einer jüngeren, durch einen überhaupt wenig zuverlässigen Zweig der griechischen Textüberlieferung und eine syrische Bearbeitung bezeugten Erweiterung der Hist. Laus., welche Butler in Klammern seiner Ausgabe eingefügt hat, p. 34 f., cf. p. 191 f. Note 22, beweist, daß sie gewiß nicht von Palladius herrührt, sie bestätigt aber doch den schlichten Bericht des Sozomenus.

Vorwurf einer blinden Verehrung für Origenes, welcher ihm und seinen Genossen gemacht wurde, weil sie einer unterschiedslosen Verurteilung aller Schriften des Origenes nicht zustimmen wollten, und der ihm angehängte Ketzername eines „Origeniasten“[1] mag ihn geschmerzt haben, hat ihn aber nicht abgehalten, sich die gelehrten Arbeiten des großen Schriftforschers des 3. Jahrhunderts zunutze zu machen (s. oben S. 317). Er hat auch nicht ängstlich nach dem dogmatischen Bekenntnis der Theologen des 4. Jahrhunderts gefragt, aus deren Werken er glaubte etwas lernen zu können, wie aus der Kirchengeschichte des Eusebius, den biblischen Arbeiten des Euthalius und den Apostolischen Konstitutionen.

1) So z. B. Sokr. VI, 7 p. 312 *Ὠριγενιαστὰς καὶ ἀσεβεῖς ἐκάλουν τοὺς ἀδελφούς*, wie manche andere von Namen gebildete Verba auf *-ιάζειν* und Substantiva auf *-ιάστης*. Vgl. Kühner-Blaß, Gr. Gramm. II, S. 261. An sich wäre auch ein von einem *Ὠριγενίζειν* (cf. *Πλατωνίζειν*) gebildetes „Origenisten“ möglich, aber nicht ganz gleichbedeutend.

Pläne und Anregungen

Patrozinienforschung

Von Edgar Hennecke in Betheln (Hannover)

Was der Herausgeber dieser Zeitschrift oben S. 150f. als Aufgabe der Patrozinienforschung bezeichnet hat, um die Aufmerksamkeit der Territorialvereine auf diese Forschungsaufgabe zu lenken, bedarf näherer Ausführung, insbesondere der Richtlinien für die Erhebung noch ungenützten Stoffes. Daß solcher noch hie und da in den Pfarrarchiven und an sonst entlegenen Stellen steckt, hat die Erfahrung gelehrt, wenn auch das meiste aus schon gedruckten umfangreicheren Quellen oder staatlichen und städtischen Archiven, Bibliotheken und Museen entnommen werden muß. Auch die Kunstdenkmäler jeglicher Art, die sich selbst in entlegensten Dorfkirchen finden, können in diesem Zusammenhange von Bedeutung sein, und es wäre für beide Arten von Quellen, die bei weniger gesicherter Aufbewahrung mehr als andere der Vergänglichkeit anheimfallen können, wünschenswert, daß sie noch rechtzeitig verwertet werden. Zwar gibt es „Kunst- und Baudenkmäler", die für ihren Bereich durch sorgfältige Erhebung alles ihnen erreichbaren Stoffes kaum etwas in der Richtung zu tun übrig lassen [1], aber auf der anderen Seite ist die Inventarisierung in den mannigfaltigen Landesteilen keineswegs gleichmäßig fortgeschritten, der Wert der geschichtlichen Einzelbeiträge verschiedenartig, und die Veröffentlichung überhaupt zu sehr ungleichen

1) z. B. Die Bau- und Kunstdenkmäler des Herzogtums Braunschweig, herausgegeben von P. J. Meier, 5 Bände, Wolfenb. 1896—1910 (besonders in den jüngeren, von Steinacker mitherausgegebenen Bänden); Die Kunst- und Geschichtsdenkmäler des Großherzogtums Mecklenburg-Schwerin, von F. Schlie, 5 Bde, Schwerin 1896—1902.

Perioden erfolgt. Dasselbe gilt natürlich auch von sonstigen geschichtlichen Beiträgen und Zusammenfassungen jedweder Art, die den Stoff betreffen, und es ergäbe sich bei dessen ungeheurer Weitschichtigkeit nun als weitere Aufgabe der kirchengeschichtlichen Vereinigungen, die Verarbeitung für näher zu bestimmende Bezirke so einzurichten, daß sie nach bereits bewährten Grundsätzen möglichst gleichmäßig und zielbewußt erfolgt, damit unnötiger Ballast vermieden wird. Wertvolle, z. Tl. mustergültige, Vorarbeiten liegen vor.

Ursprünglich ist die gelehrte Behandlung des die Kirchenheiligen betreffenden Stoffes — neben dessen erbaulicher Verwertung — vornehmlich Sache der katholischen Forschung gewesen. Aber es hat sich dabei gezeigt, daß eine einseitige Vorliebe gelegentlich auch störend auf die ruhige Betrachtung des Flusses der Dinge zu wirken vermag. Und auf die vorwiegend protestantischen Landesteile Nord- und Mitteldeutschlands hat sie sich kaum erstreckt. Hier hat begreiflicherweise die seit der Reformation traditionelle Abneigung einer Beschäftigung mit den Heiligen des Mittelalters soweit nachgewirkt, daß die meisten Patrozinien wenigstens der ländlichen Kirchen überhaupt in Vergessenheit geraten sind. Da gilt es eben, Versäumtes nachzuholen, ehe es zu spät ist, und aus den zusammengetragenen Einzelheiten Gesamtbilder von einiger Zuverlässigkeit zu schaffen, mit denen der größeren Forschung neuer gesicherter Stoff zugeführt wird.

Als Ausgangspunkt kann der schon S. 151 Anm. erwähnte Aufsatz von Johann Dorn[1] gelten, der das bis zum Jahre 1917 Erschienene ziemlich vollständig registriert, in kurzem geschichtlichen Überblick sachlich verwertet und methodisch ausnutzt. Das geschieht in den Kapiteln I: Rückblick auf die bisherigen Forschungen; II: Ergebnisse der Patrozinienforschung; III: Aufgaben der künftigen Forschung. Wenn er dann IV. eine „Übersicht über die wichtigsten Kirchenpatrozinien Deutschlands“ mit alphabetischer Abfolge der Heiligennamen beigibt, so ist dieselbe in

1) „Beiträge zur Patrozinienforschung“ (im Archiv für Kulturgeschichte XIII, 1917, S. 9—49. 220—255). Leider ist der Aufsatz separat nicht zu beziehen; der ganze Band (380 S. Leipzig, Teubner), über den im ganzen schon in Band XXXVII der ZKG., S. 466 ff., berichtet ist, kostet 18 Mark, wozu ein Teuerungszuschlag von 60 Proz. tritt (November 1919).



der Hauptsache aus den Klosterlisten in Haucks „Kirchengeschichte Deutschlands“ Bd. II—IV gesammelt, doch unter Heranziehung verschiedener Sonderveröffentlichungen über begrenzte Gebiete, zumeist Süddeutschlands und der Schweiz, für die also auch Pfarrkirchen registriert werden; ein gleichmäßiges Bild konnte dabei naturgemäß nicht herauskommen [1], aber es ist immerhin dankenswert, daß wir diese Zusammenstellung — neben anderen (in Schlußregistern usw.) — haben.

Ich gedenke, mich im folgenden an die Reihenfolge bei Dorn zu halten und dabei hinzuzufügen, was mir für die zusammenfassend anzulegende Bearbeitung der Patrozinien von Wert erscheint [2].

Zu I: Rückblick auf die bisherige Forschung. Patrozinium ist der wissenschaftlich zutreffende Ausdruck für die örtliche Heiligenbenennung. Denn der Heilige (auch in der Mehrzahl) einer Kirche ist im mittelalterlichen Sinne ihr Patron oder Schutzherr. Daneben kommt die Bezeichnung „Patron“ auch bereits im Mittelalter — nach Dorn indes kaum vor Ende des 12. Jahrhunderts — für die Stifter sogenannter Eigenkirchen vor, deren Nachkommen noch heute so heißen.

Den Anfang der Spezialforschung lieferte 1829 K. H. von Lang mit seiner „Rede über die heiligen Schutz-Patronen der alten Baierischen Kirchen“ [3]. Im Fortgang der Arbeiten stellte H. Kampschulte, „Die westfälischen Kirchen-Patrozinien, besonders auch in ihrer Beziehung zur Geschichte der Einführung und Befestigung des Christentums in Westfalen“, 1867 einen Fortschritt dar, nicht bloß durch die nähere Zweckbeziehung dieses Buchtitels, sondern auch dadurch, daß er die in seinem Territorium vorhandenen Patrozinien in 1. römische,

1) Gleichmäßiger wäre die Zusammenstellung ausgefallen, wenn neben Hauck etwa die über ganz Deutschland sich erstreckenden Patrozinienangaben aus G. Dehio, Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler, 5 Bände, Berlin, 1905—1912, herangezogen wären.

2) Vgl. für die hauptsächlichen Grundsätze meinen Aufsatz: Die mittelalterlichen Heiligen Niedersachsens (Zeitschrift des Hist. Ver. f. Niedersachsen 1918, 1/2, S. 123 ff.), der im Anschluß an eine für diese Gebiete durch die Gesellschaft für niedersächs. Kirchengesch. (Herausgeber der Zeitschrift F. Cohrs) veranlaßte Umfrage verfaßt wurde.

3) Dorn a. a. O., S. 12.

2. fränkische, 3. angelsächsische, 4. westfälische, 5. Translations-, 6. kölnische, 7. historische, 8. Stände-, 9. Ordens-, 10. allgemein kirchliche sonderte [1]. Gleichzeitig begann A. Tibus' „Gründungsgeschichte der Stifter, Pfarrkirchen, Klöster und Kapellen im Bereiche des alten Bistums Münster“ zu erscheinen, in der also auch auf die Anfänge, und zwar noch grundsätzlicher und wissenschaftlicher als bei Kampschulte, Rücksicht genommen wird [2]. Diese Abzweckung der Patrozinienforschung hat durchaus im Vordergrund zu stehen; freilich gilt es dabei, da die direkten Quellen selten ausreichen, sich vor übereilten Schlüssen zu hüten.

Zahlreiche Arbeiten befaßten sich mit den Patrozinien von Landschaften und Landesteilen [3], desgleichen Diözesen, vornehmlich Süddeutschlands, Österreichs und der Schweiz (über Diözesen s. u. III). Durch ihre Gründlichkeit und wirkliche Kenntnis des christlichen Altertums hervorragend sind die Veröffentlichungen des Schweizer Archäologen E. A. Stückelberg [4], der auch „Die Katakombenheiligen der Schweiz“ gesondert behandelt und auch H. Delehaye, Les légendes hagiographiques, Brüssel 1905 [5], ins Deutsche übersetzt hat (1907). Protestantischerseits gab der Württemberger G. Bossert seit 1885 erneute Anregungen, die auch nach Norddeutschland fortwirkten [6], vor allem durch Auf-

1) Dorn S. 13f. Von ihm auch: „Kirchl.-politische Statistik ...“, Lippstadt 1869.

2) Dorn S. 16. Das Gleiche geschah im weiteren Verlaufe durch Rusam 1902 für Oberfranken (a. a. O., S. 18), von Naumann 1911 für Thüringen (a. a. O., S. 21f.) und Feurstein 1914 für süddeutsche und schweizerische Gebiete. Letzterer betonte auch die Abhängigkeit der Patrozinien von den Besitzverhältnissen (a. a. O., S. 21), wie Fastlinger, der 1895ff. mehrere Arbeiten über altbayrische Patrozinien veröffentlicht hat, aber mit allzu kühnen Kombinationen vorging (Dorn S. 15, vgl. 25f., 252ff.), die wirtschaftlichen Verhältnisse betonte.

3) Zu Dorns Zusammenstellung sind hinzuzufügen für Norddeutschland: Dreves, Gesch. der Kirchen, Pfarren ... des Lippischen Landes, 1881; H. Rothert, Die KG. der Grafschaft Mark (im 13. Jahrgang des Jahrb. f. ev. KG. Westfalens 1911) und für Ostfriesland H. Reimers 1917/18 (s. meinen Aufsatz S. 129, A. 8)

4) Dorn S. 233. 46, A. 3. 25, A. 4. 18f. 25, A. 1. 45. 250.

5) An dieses Stoffgebiet schloß H. Günter an: Legenden-Studien, 1906; Die christliche Legende des Abendlandes (Religionswiss. Bibliothek, Bd. II), 1910.

6) s. oben S. 151 Anm. Vgl. Dorn S. 14f.



stellung von 54 Thesen [1], die meist noch unerledigt sind und aller Patrozinienforschung zugrunde gelegt werden können, wenn auch in ihnen nach meinem Dafürhalten der für das ganze Mittelalter seit seinen Anfängen [2] grundlegenden Übertragung oder Überweisung von Reliquien an die Kirchen als dem materiellen Stützpunkte der örtlichen Heiligenverehrung zu wenig Rechnung getragen ist. Bossert verlegte den Schwerpunkt der Forschung gleichfalls in die Anfangszeit, d. h. in die Aufhellung der Missionsgeschichte innerhalb Deutschlands sowie der ursprünglichen Besitzverhältnisse der Klöster und Kirchen [3]. Es war ein besonderer Fortschritt gegenüber der bisherigen Forschung [4], wenn er dabei die Unterscheidung älterer und jüngerer Schichten in dem Aufkommen von Schutzheiligen der Kirchen forderte.

Zu II: Ergebnisse der bisherigen Forschung. Nach einem kurzen Rückblick auf die Anfänge (4. Jahrhundert) in Rom und Nordafrika und auf die auch in Römerstädten Deutschlands als Märtyrergrabstätten vorkommenden Kirchen (Augsburg, Köln) gibt Dorn eine dreiklassige Einteilung der Heiligen, die den Glaubensboten bei der weiteren Christianisierung zur Verfügung standen, nämlich 1. „Heilige, die schon sehr frühe in der ganzen Kirche allgemeine Verehrung genossen . . .: Maria, Johannes der Täufer, die Apostel, namentlich Petrus und Paulus, der Erzmärtyrer

1) Jahrb. f. Brandenb. Kirchengesch. I, 1904, S. 290 ff.; Blätter f. württemberg. Kirchengesch. N. F. XV, 1911, S. 97 ff.

2) F. Wieland, Mensa und Confessio, 1906; Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jhdt., 1912. Weiterhin St. Beißel S. J., Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginne des 13. Jhdts., 1890; desgl. während der zweiten Hälfte des Mittelalters, 1892; Die Verehrung Unserer l. Frau in Deutschland während des Mittelalters, 1896.

3) Fulda betreffend vgl. jetzt Stengel, Urk.buch des Klosters F. (Veröffentlichungen der Hist. Kommission für Hessen und Waldeck X) I, 1, Marburg 1918. Darauf sind die Bonifatius-Patrozinien in Deutschland zurückzuführen, deren Aufzählung bei Dorn S. 225 die zahlreichen thüringischen (aus dem angegebenen Grunde) freilich vermissen läßt. Gleiches gilt von Wikbert S. 252, dessen Verehrung vom Kloster Hersfeld ausging, das südlich des Südharzes ausgedehntere Besitzungen hatte. Den von Bossert in seiner 12. These aufgeführten Heiligen des Klosters Lorsch bin ich, abgesehen von Quirinus (welchem?) in Kloster Crevese in der Altmark, in Niedersachsen nirgends begegnet.

4) Dorn S. 15.

Stephanus", ferner „der Erzengel Michael sowie einige Märtyrer, vornehmlich der Diakon Laurentius und der hl. Georg", 2. sonstige Märtyrer, 3. Konfessoren.

Wenn Dorn nun von den Heiligen der ersten Klasse, die man unter Weglassung der beiden Märtyrer einfacher als biblische oder neutestamentliche Personen bezeichnen kann, sagt, daß „ihre Verehrung . . nicht von einem bestimmten Mittelpunkt, dem Heiligengrab abhängig" war, so ist das zu viel behauptet. Reliquien, eigentliche oder durch bloße Berührung des Grabes entstandene, hat es zweifellos auch von ihnen schon früh gegeben. Stephanusreliquien z. B. sind für Nordafrika schon früh bezeugt, und 799 brachte Papst Leo solche nach Westfalen mit (Stephanus der ursprüngliche Schutzheilige von Corvey; desgleichen des Bistums Halberstadt von Châlons aus, usw.). Außerdem hören wir unter Karl d. Gr. von Reliquien der Gottesmutter u. a. Ebensowenig verzichtete man auf Reliquien von Konfessoren, sofern man ihrer habhaft werden konnte, so daß auch deren Verehrung wie die der Märtyrer keineswegs an die Ruhestätte des Heiligenleibes und deren nächste Umgebung selbst gebunden war. Beide, „Märtyrer" und „Konfessoren", begegnen nach Gregor von Tours, der solche unter entsprechenden Buchtiteln aufzählte und beschrieb, durchweg im Mittelalter (Zusatz zu den Heiligennamen, neben und nach der Amtsbezeichnung), besonders in den Kalendarien (Festkalendern) der Domstifter, Klöster und Orden, während in zwei Gebeten des uralten Meßkanons, dem Gebete Communicantes und dem Gebete Nobis quoque peccatoribus [1], die Dreiteilung vollzogen ist in Apostel, Märtyrer und alle Heiligen (die Märtyrer sind hauptsächlich römische, im zweiten Gebete auch weibliche — in den Kalendarien außerdem als virgo bezeichnet —, während sonstige Heilige nicht aufgezählt werden).

Verfolgt man, um zunächst von den weit umfangreicheren Martyrologien abzusehen, die Entwicklung der Festkalender von dem ältesten stadtrömischen d. J. 354 an, so ergibt sich ihr

1) Missale Romanum, Mechliniae 1856, S. 261. 264. Das erste Gebet wird in dem gegenwärtigen Umfange nicht vor dem 6. Jhdt verfaßt sein (vgl. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien, 1915, S. 63 f. 68 ff.), ist aber in seinem Grundstock weit älter, ebenso wie das zweite in seinem gegenwärtigen Umfange.



besonderer Wert für die Heiligen- und Patrozinienforschung nicht bloß daraus, daß — im späteren Mittelalter — die Urkundendatierungen nach den Heiligentagen stattfinden [1], sondern aus weit wichtigeren Gründen. Heilige, die innerhalb der Diözesen, die einen hier, die andern dort, andere überall, durch Feste ausgezeichnet wurden, haben natürlich in der Regel an der Hauptstelle des Bistums selbst oder sonst im Lande, besonders in den Klöstern der Diözese, sich besonderer Verehrung erfreut. Nicht selten wird gerade in den Kalendern der Tag der „Ankunft (der Reliquien)“ des Heiligen oder der Heiligen besonders, d. h. außer dem Todestage als dem Hauptgedenktage, hervorgehoben. Um ein Beispiel anzuführen: In der Diözese Paderborn wurden nach dem spätmittelalterlichen Verzeichnisse bei Grotefend, „Zeitrechnung“ II, 1 (1892) besonders gefeiert:

Liborius 23. Juli, translatio 28. April, Ankunft 28. Mai — vgl. die „translatio Liborii“ v. J. 836.
Julianus episc. & confessor, Vorgänger des Liborius in Le Mans, 27. Jan., vgl. Kampschulte a. a. O., S. 120.
Kilian 8. Juli, Ankunft 25. März — Würzburger Mission im Paderbornschen!
Saturnina virgo & martyr 20. Mai — Schutzheilige des Klosters Neuenheerse.
Vitus martyr 15. Juni — Schutzheiliger von Kloster Corvey (seit 836; sonst Stephanus, s. o.), vgl. dessen „translatio“.
Ulrich, Bischof 4. Juli — Patron der Gaukirche in Paderborn.
Sieben Brüder Märtyrer 10. Juli — Reliquien vgl. Kampschulte, S. 120.
Meinolfus diac. conf. 5. Okt. — Schutzheiliger des Klosters Böddeken, wo die Reliquien.

Ferner ohne Festtagsbezeichnung:

Pusinna virgo 23. April — Schutzheilige des Stifts Herford, vgl. „translatio“.
Andere Bischöfe von Le Mans 24. Juli, vgl. Kampschulte, S. 119.
Luctrudis (Liutrudis) virgo 22. September — Reliquien in einer Kirche vor Höxter, wohin sie 864 vom Abt von Corvey übertragen wurden [2].

---

1) Dorn S. 46 und Anm. 1 (dort Literaturangabe)

2) Kampschulte, Chronik der Stadt Höxter, S. 9. Hiernach ist meine mit ? versehene Angabe Zeitschr. d. Hist. Ver. f. Nieders. 1918, S. 127 zu berichtigen. Im Reliquienschatz des Hauses Braunschweig-Lüneburg (beschrieben von W. A. Neumann, O. Cist., Wien 1891, S. 93. 96) befindet sich ein Reliquienkreuz der Gräfin Gertrud († 1077), das u. a. eine Reliquie der Jungfrau Liutrudis enthält.

Landolinus episc. conf. 28. Nov. — Patron des Klosters (Boke —) Flechtorf, wohin die Reliquien kamen.

Dorn bedauert mit Recht: „Nahezu unbebaut ist bisher leider die Geschichte der Liturgie der meisten deutschen Bistümer geblieben“ [1]. Als Probe, wie sie für die Patrozinienforschung ausgenutzt werden kann, gelte auch das Folgende. In zahlreichen bisher unveröffentlichten Kalendern vor Missalien, vor Psalterien und in Nekrologien der Domstifte und Klöster [2], die wir, wenigstens für Niedersachsen, seit dem Ende des 12. Jahrhunderts noch besitzen, wird, wenigstens in den jüngeren von ihnen (15. Jahrhundert), auch die Zahl der Lektionen und canones angegeben, die für gewisse Heiligentage bestimmt waren, und damit also der Festgrad, was in einzelnen älteren Handschriften wenigstens durch Zusätze (auch des 15. Jahrhdts.) nachträglich vermerkt wird. Gehen wir dann weiter zurück, so haben wir, wenigstens auch in Niedersachsen, noch manche Evangeliarien des 11. Jahrunderts (schon um 1020), die die Heiligenfeste erkennen lassen [3]. Es ergibt sich dabei, daß, was den Grundstock der in den verschiedenen Bistümern gefeierten Heiligen anlangt, dieser im wesentlichen noch zu den Kalendarien und Sakramentarien der Zeit Karls des Großen stimmt, und auch nicht bloß zu dem Gregorianum, das unter Karl dem Großen seine gegenwärtige Redaktion erfuhr [4], sondern auch zu dem älteren Gelasianum [5]. Wenn diese beiden Sakramentarien im Unterschied von dem noch älteren Leonianum [6] auch durch gallische Einflüsse hin-

1) Dorn S. 10 A. 1.

2) Einige süddeutsche bisher in den Mon. Germ. hist. Eine Zusammenstellung bei Potthast, Biblioth. hist. medii aevi. Was sonst an gelegentlichen Veröffentlichungen aus den Nekrologien vorliegt, betrifft den Tod (obitus) zum Teil namhafter, der geistlichen Stelle verbunden gewesener Persönlichkeiten, weswegen die Nekrologien eben geführt wurden. Sie bilden darum eine beachtenswerte Quelle für die Personen- und Kirchengeschichte des Mittelalters und sind in ihrem Umfange noch bei weitem nicht erschöpft. Nur ganz vereinzelt hat man aber bisher auf ihre Bedeutung für die Heiligengeschichte geachtet.

3) Vgl. verschiedene Veröffentlichungen des schon erwähnten St. Beißel S. J.

4) Vgl. Lietzmann a. a. O., S. 33 ff., der eine Neuausgabe nach den zwei Handschriften der beiden Hauptklassen beabsichtigt.

5) ed. H. A. Wilson, Oxford 1894. Vgl. Lietzmann S. 24 ff.

6) ed. Ch. L. Feltoe, Cambridge 1896; vgl. Lietzman S. 21 ff.

durchgegangen sind, so zeigen sie in Gemeinschaft mit den vorgenannten Quellen noch des 11. Jahrhunderts in der Hauptsache die gleiche beschränkte Reihe von Heiligen, die fast durchweg für Rom beglaubigt sind, sei es, daß sie dort den Märtyrertod starben oder wenigstens Ursprungstätten ihrer Verehrung besaßen.

Auf dieser Grundlage ist dann der weitere Zuwachs von Heiligen in den Bistümern mit Hilfe der vorstehend angegebenen Quellen einerseits und der lokalen Patrozinienforschung andrerseits zu ermitteln, und es ergibt sich, daß außer Rom (und Italien) besonders Frankreich der Nährboden für die fortgehende Heiligenverehrung und Patroziniengründung gewesen ist, während Belgien und England für sich abgeschlossener dastehen [1], jedoch die von Iren und Angelsachsen ausgegangenen Missionare durch ihre Wirksamkeit oder ihr Martyrium auf deutschem Boden in die Reihe der Heiligen und Kirchengründer, während ihres Lebens wie nach ihrem Tode, einrückten. Abgesehen von ihnen hat Deutschland immerhin auch einzelne bodenständige Heilige, z. B. durch die Normanneneinfälle und die nördlichen Wendenkämpfe vom 10. bis 12. Jahrhundert, aufzuweisen.

Um aber zu den Anfängen zurückzukehren, so hat Dorn wenigstens in einem Falle durch enge Anlehnung an eine liturgische Vorlage erwiesen, wie wichtig dieser Quellenbereich auch für die Patrozinienforschung sein kann. Es handelt sich um die Friedhofskapellen, die nach dem Erzengel Michael benannt sind [2], dem Schutzengel schon des jüdischen Volkes (Daniel 12, 1). „Er tritt nämlich auf Grund einer Stelle des Judasbriefes (Jud. $_9$?) [3], im Offertorium der Totenmesse als der Führer auf, der die Seelen der Abgeschiedenen an den Ort der Verheißung geleiten soll“ [4], religionsgeschichtlich betrachtet, also als Nachfolger des antiken Hermes. Wenn er anderseits als Patron von Bergkirchen erscheint [5],

1) Ein englischer Heiligenkalender des 11./12. Jhdts. abgedruckt bei Migne, Patrol., Series latina 72, S. 619 ff.

2) Die älteste auf deutschem Boden in Fulda v. J. 822 (Dorn S. 31 A. 4), noch heute bestehend. Weitere Fälle S. 32 Anm., desgl. A. 4 über Turm- und Torkapellen. Es wären auch noch die spätmittelalterl. Beispiele aus Mitteldeutschland beizufügen, in denen Kapellen mit unterem Beinhaus auftreten.

3) Diese geht wiederum auf eine Stelle der „Himmelfahrt Mosis“ zurück.

4) Dorn S. 32.

5) So schon Amoeneburg 722. Auch in Frankreich (Dorn S. 30 A. 1).



wie gelegentlich auch Petrus [1], so erklärt sich das unschwer aus seiner Engelsnatur [2]. Jedenfalls gehört er mit den übrigen von Dorn unter der ersten Klasse Aufgeführten zu den ältesten Kirchenpatronen [3]. Aber es geht bei ihm wie bei dem Täufer Johannes, der als spezieller Patron derjenigen Pfarrkirchen, welche frühzeitig Taufkirchen waren und in dieser Hinsicht missionsgeschichtlich von hohem Interesse sind, sowie von Baptisterien, auch solche Kirchen unter seinem Namen führt, die im weiteren Verlaufe des Mittelalters entstanden sind und nicht auf jene funktionelle Bedeutung Anspruch machen können [4]. Daß Petrus in der Anfangszeit (Karolinger) häufig auftritt, insbesondere auch als Patron von bischöflichen Hauptkirchen [5], erklärt sich daraus, daß sich in ihm unter dem Fortgang der durch Karl d. Gr. im Verein mit Rom geförderten Mission der römische Weltbeherrschungsgedanke Ausdruck verschaffen soll, wie in Martin von Tours (unter Karls Vorgängern) der fränkische Reichsgedanke [6]. Gleichzeitig erscheinen zahlreiche Kirchen noch mit dem Namen des Erlösers (Salvator) ausgezeichnet [7], was aber nachher durch Zutritt von Heiligen-

---

1) Petersberg z. B. bei Fulda, bei Erfurt, bei Goslar, bei Halle.

2) Vgl. die Vision bei Dorn S. 30 f.

3) Sein Tag, der 29. September, wird im Gregorianum wie in mittelalterlichen Kalendern als Dedicatio basilicae (Weihe einer Kirche s. Mich. — an der Via Salaria bei Rom? vgl. H. Kellner, Heortologie², 1906, S. 234) bezeichnet, während die Apparitio s. Michaelis auf dem Monte Gargano, auch in Deutschland gefeiert, auf den 8. Mai fällt.

4) Vgl. Kampschulte, Die westfäl. Kirchen-Patrocinien, S. 190. Nach Dorn S. 235 dürften „Joh. Kapellen auf Friedhöfen .... meist als alte Baptisterien anzusprechen sein".

5) Bremen, Minden, Osnabrück, vorher u. a. Salzburg. — Was Dorn S. 246 gegen Bossert bemerkt, ist durchaus zutreffend: Bei vorkommendem Doppelpatrozinium trat Paulus erst später zu Petrus hinzu; so z. B. erst gegen Ende des Mittelalters in Bardowick (Stiftskirche vermutlich schon karolingischer Gründung).

6) Dorn S. 34 f.

7) Dorn S. 248; auch in Brügge (Belgien), wo Donatianus als Patron hinzutrat (Kampschulte a. a. O., S. 13 f.). Daneben finden wir schon in ältester Zeit Kirchen des hl. Kreuzes; erst „gegen Ende des Mittelalters wird der in Brotgestalt gegenwärtige (Corpus Christi) und der leidende Christus beliebt" (Dorn S. 47 A. 5); desgl. das hl. Blut (a. a. O., S. 225; Bossert: Hussitenkämpfe), während Kapellen und Nachbildungen des hl. Grabes — infolge der fortgehend durch die Jahrhunderte erfolgten Wallfahrten nach Jerusalem — schon im früheren Mittelalter vorkommen (Beispiele a. a. O, S. 233).

patronaten meist in Wegfall kam. Marienkirchen schließlich hat es zu allen Zeiten überaus häufig gegeben.

Wenn auch zugegeben muß, daß in einzelnen Fällen christliche Kirchengründungen in Anknüpfung an heidnische Kultstätten erfolgt sind [1] — das entsprach teils einer aggressiven Richtung der neuen Religion [2], teils der bei allem Religionswechsel sich einstellenden Neigung zu einer Assumtion des Früheren durch das Neue im naiven Volksbewußtsein [3], teils war eben eine „kluge Rücksichtnahme auf die Anschauungen der Neubekehrten" wirksam [4] —, so hat man sich doch vor bedenklichen Verallgemeinerungen und voreiligen Schlüssen zu hüten [5]. Mischungen und Amalgamierungen haben gewiß vorgelegen; förmliche Gleichungen zwischen einzelnen alten Göttern und neuen Heiligen zu vollziehen [6], bleibt bedenklich.

Anderseits glaube ich nicht, daß „die Gefahr, die Neubekehrten möchten die Heiligen als ebenbürtige Götter neben Christus setzen", erheblich gefürchtet wurde [7]. Man ließ doch dem Aberglauben, wie die Berichte über die bis ins 12. Jahrhundert vorkommenden Translatio und Elevatio einzelner Heiligen der Bischöfe beweisen, weitesten Spielraum. „Die Bischöfe und Äbte, die bei der Translation anwesend waren, haben Reliquien, Teile von seinen Gebeinen, Gewändern, von seinem Sarge, von der Grabeserde u. dgl., mit nach Hause genommen und weihen dem Heiligen gelegentlich eine Kirche. Zuweilen werden auch Reliquien als wertvolle Ge-

1) Dorn S. 13. 29.

2) Vgl. Bonifatius' Fällung der Donarseiche und Erbauung eines Bethauses aus ihrem Holze (Dorn S. 29 A. 4).

3) Vgl. aus dem christlichen Altertum die Erzählung des Eusebius KG. VII, 18 über die (Äskulap?-) Statue in Cäsarea-Paneas, welche als eine Darstellung der Szene Jesu mit der Blutflüssigen aufgefaßt wurde.

4) Lange vor Gregor dem Großen (Dorn S 28f.) schon im Morgenlande von Gregor dem Wundertäter mit Erfolg geübt durch seine Einrichtung froher Märtyrerfeste (Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums II ², 1906, S. 174 ff.).

5) Dorn S. 30. 31.

6) Bossert bei Dorn S. 29 A. 4. Die Analogie der in glänzenden Darstellungen vorgetragenen Schlüsse H. Useners aus dem Übergange von der griechischen zur christlichen Religion, gerade für das Heiligenwesen, drängt sich hier auf.

7) Dorn S. 28.



schenke von fern erbeten und gegeben"[1], und wo sie bei erfolgter Wahl des Schutzpatrons für eine neu zu gründende Kirche nicht bei der Hand waren, konnten sie nachträglich bald beschafft werden. Wo der Bischof, die Klöster und andere geistliche Stellen oder Privatpersonen als Eigenherren der Dotation in Betracht kamen, haben sie in den meisten Fällen die betreffende Wahl vollzogen[2]. Auch außerordentliche Ereignisse[3] und rein persönliche Gründe[4] sind dafür bestimmend gewesen, selbst Kalendertage, an denen zwei zeitlich nicht zusammengehörige Heilige auftreten[5], oder an denen ein besonderes Ereignis aus dem Leben des biblischen Heiligen vermerkt wird[6]. Für Hospitäler und Siechenhäuser treten bestimmte Schutzheilige auf[7], desgleichen für Zünfte und Gilden, nach ihrer besonderen handwerklichen Übung, freilich erst gegen Ausgang des Mittelalters[8].

Bei der Anzahl der Reliquien, die schon im Zeitalter der Ottonen gehäuft auftreten[9], nimmt es nicht wunder, wenn bei

1) Dorn S. 39. Über den Reliquien des Schutzpatrons fanden Güterauflassungen statt und wurden Eide geschworen; Beispiele: Magdeburg im Jahre 1196 (Gercke, Cod. diplom. Brandenburg, III, 62), Buxtehude (Gründung des Altklosters 1197, Lüneburger Urk.buch VII, Nr. 26).

2) Dorn S. 35f. Ritter wählten für ihre Kirchen gern den hl. Georg.

3) Schlachten, schwere Gewitter u. a. am Tage des Heiligen führten zu Kirchen- oder Altargründungen (Beispiele des 13./14. Jhdts.).

4) Ein Beispiel aus Norddeutschland bei Manecke, Topogr.-hist. Beschreibungen der Städte, Ämter aller ... im Fürstenthum Lüneburg, Celle 1858, II, 242; ähnliche bei Dorn S. 47 A. 2.

5) Fabian-Sebastian, Cornelius-Cyprian, auch Philippus-Jakobus, Simon-Judas.

6) Enthauptung des Täufers, Petri Kettenfeier (s. Petri ad vincula), Bekehrung Pauli.

7) Für Siechenhäuser führt Dorn S. 47 A. 3 Lazarus (auch Georg, Ägidius, Leonhard?) als Patrone an (Fälle für Leonhard S. 237), für Hospitäler den hl. Geist (Begründung a. a. O., S. 231), in früherer Zeit auch Joh. den Täufer; daneben wäre Elisabeth zu nennen, und für Gottesackerkirchen des späteren Mittelalters Anna und Gertrud.

8) Hier führte die Todesart (Sebastian, vgl. Apollonia, Erasmus) oder die Beschäftigung (Lukas) zur Wahl der entsprechenden Funktionen und Attribute des Heiligen, in anderen Fällen bloße Volksetymologie (Blasius); vgl. R. Pfleiderer, Die Attribute der Heiligen. Ein alphabetisches Nachschlagebuch zum Verständnis kirchlicher Kunstwerke, 1898; Kerler, Die Patronate der Heiligen, 1905.

9) Vgl. die Sammlung der Reliquien an der Hauptkirche Magdeburgs und verschiedener Bischöfe, die die Kaiser nach Italien begleiteten, für ihre Kirchen.

Gründung einer Kirche die Heiligenreihe ziemlich lang ausfällt [1], wenn auch noch nicht so ausführlich wie in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters, in denen selbst kleine Kapellen und Altäre eine ganze Reihe von Reliquien bargen. Hier wird man übrigens evangelischerseits rechtzeitig, außer wo es sich um selbständige Kapellen handelt, mit den Feststellungen halt machen müssen, will man sich nicht ins Ungemessene verlieren, und das Weitere getrost der an diesen Dingen vorwiegend interessierten katholischen Forschung überlassen.

Auf förmliche Kanonisierung von Heiligen stoßen wir seit dem 9. Jahrhundert, in welchem auch griechische Heilige durch die Ottonen in Aufnahme kamen [2]. Weiterer Zuwachs fand im 11./12. Jahrhundert statt, vornehmlich durch die Kreuzzüge, aber auch darnach — bis in die Neuzeit [3]. Eine intensivere Anteilnahme des Volkes an den Dingen schuf sich im ausgehenden Mittelalter auch umfassendere Ausdrucksformen [4].

„Häufig geschah es, daß römische und frühmittelalterliche Patrone einheimischen Heiligen Platz machen mußten, die in den betreffenden Gotteshäusern beigesetzt waren“ [5]. Auch traten neue Schutzheilige zu den bereits an einer Kirche verehrten hinzu. In solchen Fällen läßt sich bei Gründungen von Kirchen durch Stifter oder Klöster, welche ihren Patron gewechselt haben, „aus der Tatsache, daß die Kirchgründung den früheren oder späteren Patron erhielt, ein terminus ante oder post quem für die Gründungszeit erschließen“ [6]. Seit dem 11. bis 13. Jahrhundert war übrigens

---

1) Dorn S. 48 f. A. 3; Michaeliskirche in Hildesheim 1022. Voran stand häufig die Bezeichnung „zur Ehre Gottes“.

2) Dorn S. 39 f. A. 3. Als erstes Beispiel einer Kanonisation für Deutschland gilt die Ulrichs von Augsburg zwanzig Jahre nach seinem Tode († 973).

3) Dorn S. 39 f.

4) Dorn S. 40 f. Dahin gehört auch die persönliche Wahl von Patronen durch Private (nicht bloß Fürsten).

5) Dorn S. 37. Heilige bischöflicher Hauptkirchen oder wichtiger städtischer Kirchen, zumal wenn man ihre Vollreliquien besaß (z. B. Autors in Braunschweig), sind später zu Stadtpatronen geworden, übrigens ebenso in Italien (vgl. städtische Münzen im Kaiser-Friedrich-Museum in Berlin), auch zu Bistums- und Ordensheiligen, wieder andere rückten zu Landespatronen und Nationalheiligen auf.

6) Dorn S. 36 A. 2.



„die kirchliche Einteilung Deutschlands (abgesehen von den Kolonialgebieten) keinen wesentlichen Änderungen mehr unterworfen“ [1]. Das schließt jedoch nicht aus, daß auch nach etwa 1250 die Einzelfeststellung über das Zustandekommen von Kirchen und (selbständigen) Kapellen nebst ihren Schutzheiligen bis zur Reformation hin mit gleicher Sorgfalt zu erfolgen hat wie vorher.

Zu III: Aufgaben der künftigen Forschung. Mit dem eben Gesagten ist die Zeitgrenze für die aufzunehmende Arbeit bereits festgelegt. Man wird sich aber für die zusammenfassende Darstellung eines Bezirks mehr auf die Anfänge konzentrieren als bei der vorhergehenden Feststellung der Patrozinien im einzelnen.

Für beide Arbeiten bedarf es eines Arbeitsprogrammes.

Ich beginne mit der ersteren und bemerke vorweg, daß ich nebenhergehend, „Untersuchungen über die Verbreitung des Kultus einzelner Heiliger“ [2] auch für wünschenswert halte. Sie werden aber zur Zeit nur erst für solche Heiligen geliefert werden können, deren Kult verhältnismäßig auf engere Grenzen beschränkt blieb. Für die verbreiteteren Heiligen muß das Material erst durch Untersuchungen der vorhergehenden Art allmählich zusammengebracht werden [3].

---

1) Dorn S. 41.

2) Dorn S. 42. 44 f.

3) In die Schächte der Acta Sanctorum der Bollandisten hinabzusteigen, wie es z. B. K. J. Neumann (Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian I, 1890, S. 283 ff.) getan hat, wird nicht jedem möglich sein. Dennoch ist es für die eingehendere Forschung hier und da unausbleiblich, ebenso wie die Berücksichtigung der Hagiographia latina und graeca sowie der „Analecta Bollandiana“. Will man für die Viten und Passionen fränkischer u. a. Heiliger (auch süddeutscher) auf die Grundquellen zurückgehen, so findet man sie in den Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Merovingicarum, von denen zwischen 1885 und 1913 sechs Bände erschienen sind. Literarische Nachweise für einzelne Heilige alphabetisch bei Potthast, Biblioth. hist. medii aevi und vor allem in dem Werke von Chevalier, Répertoire des sources historiques. Bio-Bibliographie, 2. Aufl., 1905—07, dazu Dorn S. 222 ff. „Vollständiges Heiligenlexikon“ von Stadler und Heim, 5 Bde., 1858 ff. ist veraltet. Kurz orientieren Th. Höpfner, Die Heiligen in der christlichen Kunst, 1893, und M. Liefmann, Kunst und Heilige. Ikonographisches Handbuch zur Erklärung der Werke der italienischen und deutschen Kunst, 1912,

Die zusammenfassende Statistik wird am zweckmäßigsten im Rahmen der alten Diözesen (des Mittelalters) angelegt und, wo dies erreichbar ist, zugleich nach deren Unterbezirken, den Archidiakonaten oder den Dekanaten [1]. Eine Anlage nach den gegenwärtigen Diözesen [2] oder gar nach gegenwärtigen Landesteilen oder Landschaften kommt dagegen nicht auf, da sie früher Zusammengehöriges zerreißt, und also aus ihr zur Verwertung der Ergebnisse wiederum das herausgezogen werden müßte, was für die maßgebend gewesenen kirchlichen Bezirke in Frage steht. Freilich ist eine Registrierung der vormaligen kirchlichen Bezirke bis in die Einzelheiten nicht überall mehr möglich [3]; soweit sie

etwas ausführlicher etwa Seeböck, Kleine illustrierte Heiligen-Legende, [5]1886, ferner die neueren Übersetzungen der „Goldenen Legende" von R. Benz I, 1916, und E. Jaffé 1912 (im Auszug).

1) Vgl. mein Programm in Zeitschr. des Hist. Ver. f. Niedersachsen 1918, S. 129.

2) So scheint es Dorn vorzuschweben S. 42 vgl. 44 (oben), der S. 42 A. 3 Schematismen gegenwärtiger Diözesen erwähnt (Salzburg und Brixen; für Norddeutschland sind z. B. vorhanden: Beckschäfer, Handbuch der Diözese Osnabrück, 1899; K. Henkel, Handbuch der Diözese Hildesheim, 1917). Es handelt sich aber in diesen Fällen nicht um die alten Diözesangrenzen. Wie weit dies bei den von Dorn S. 16—20 angeführten Arbeiten über Patrozinien innerhalb verschiedener Diözesen — nämlich Nüscheler 1864 ff. über Bist. Chur (und Konstanz), Suttner 1879 über Bist. Eichstätt, Ritter 1892, 1897 über Bist. Genf u. a., Reitlechner 1901 über Erzbist. Salzburg, Hopp [2]1906 über Bist. Augsburg, Korth 1904 über Erzbist. Köln, Oechsler und Sauer 1907 über Erzbist. Freiburg, Benzerath 1912/13 über Bist. Lausanne — der Fall ist, kann ich hier nicht feststellen. Unter den von Dorn S. 16 angeführten Klosterverzeichnissen (nach Städten oder Landschaften) kann L. Schmitz-Kallenberg, Monastikon Westfaliae, 1909, als mustergültig bezeichnet werden. Bossert behandelte 1888 im „Archiv des Historischen Vereins für Unterfranken" einen Teil der Würzburger Diözese (den zu Württemberg gehörigen) und hat, wie ich 1914 von ihm erfuhr, einen katholischen Pfarrer zur Bearbeitung von ganz Württemberg angeregt. Auch für Schleswig-Holstein soll ein Bearbeiter bereits gefunden sein. Geheimrat Werminghoff in Halle hat einen seiner Schüler zur Bearbeitung der alten Diözese Merseburg angeregt.

3) Ein Musterbeispiel für die Methode lieferte bereits Benzerath (s. o.), einen kleineren Ausschnitt für das Kapitel Ottersweiler Reinfried 1894 im Freiburger Kath. Kirchenblatt Nr. 6—7. Es gibt gewiß für die meisten Bistümer Deutschlands noch Verzeichnisse, die diese Unterteilungen bezeugen. Für mittelalterliche Diözesen, die das niedersächsische Gebiet betreffen oder in dasselbe

aber erreichbar ist, sollte sie doch nicht unterlassen werden. Denn eine Vertiefung in diese Fragen bringt zugleich reichen geschichtlichen Gewinn nach anderen Seiten mit sich.

Daß ferner die mittelalterlichen Kalendarien und liturgischen Quellen für die Heiligentage und -feste von vornherein nicht übersehen werden dürfen, habe ich bereits betont. Durch sie wird es in zahlreichen Fällen überhaupt erst möglich, 1. unbekanntere Heilige (vgl. z. B. Dorn, S. 221 A. 2) aufzufinden und nachzuweisen, wozu Grotefends Register ein wertvolles Hilfsmittel abgibt, 2. insbesondere bei gleichlautenden Namen mit Hilfe der Kirchweihtage festzustellen, welcher Albanus, Alexander, Magnus, Quirinus, Romanus, Simeon, Victor usw. gemeint ist. Großes Interesse beanspruchen in diesem Zusammenhange auch die mittelalterlichen Martyrologien, eine Forschungsquelle, der neuerdings der Benediktiner H. Quentin mit Erfolg nachgegangen ist [1].

Zur urkundlichen Erhebung werden die Provinzial- und städtischen oder Klosterarchive und Bibliotheken meist nicht im Stiche

---

hineinragen, liegen z. B. solche vor aus den Jahren ca. 1300 (Erzbis. Köln „liber valoris"), und 1313 (Münster; s. H. Rothert a. a. O., S. 40 A. 2); Bist. Halberstadt 1400, vgl. H. v. Strombeck in Zeitschr. des Hist. Ver. f. Niedersachsen 1862, S. 1ff. 32ff.; Erzbist. Bremen 1420 bzw. 1384, vgl. W. v. Hodenberg, Bremer Geschichtsquellen, Erster Beitrag 1856, und: Die Diözese Bremen und deren Gaue, 1858, I, S. XXXIV; Erzbist. Mainz — für das Göttingische Gebiet — 1519, vgl. Krusch, Studie zur Geschichte der geistlichen Jurisdiktion und Verwaltung des Erzstifts Mainz, Zeitschr. des Hist. Ver. f. Niedersachsen 1897, S. 112ff.; Bistum Minden 1525, vgl Hoogeweg in Zeitschr. f. vaterldsch. Gesch. und Altertumskunde Bd. 52, 2. Abteilg., 1894, S. 117ff; Bistum Osnabrück 1628, vgl. Acta synodalia Osnabrugensis ecclesiae ab anno Chr. MDCXXVIII, Coloniae Agripinae 1653 folio.

1) Les martyrologes historiques du Moyen-Age. Étude sur la formation du Martyrologe romain, Paris 1908 (vgl. die Besprechungen von Krusch im Neuen Archiv 33, S. 553ff. und v. Dobschütz in Theol. Literaturzeitung 1909, Nr. 10). Ich habe im Gebiete des Niedersächsischen ein altes Martyrolog des Erzbistums Bremen und vier des Bistums Hildesheim handschriftlich festgestellt; von letzterem stimmt eins wörtlich mit Ado überein, ein anderes mit Usuard — mit diesem gleichfalls eins aus Lüneburg und ein anderes aus einem Kloster im Mindenschen —, die beiden anderen unterscheiden sich von dem Bremer Martyrolog dadurch, daß sie die Angaben in ausführlicherer historischer Form nach Art des Beda machen, ohne mit diesem übereinzustimmen.



lassen [1], während für Einzelfälle außer den Pfarrarchiven [2] Archive alteingesessener Familien in Frage kommen können. Flur- und Häusernamen, auch sonstiges die Ortsgeschichte wie die Siedelungen Betreffende, stellenweise sogar der Ortsname selbst [3], können von Bedeutung sein.

In kunstgeschichtlicher Beziehung verdienen außer dem Besitzstande der Kirchen und Stiftungen die Museen oder etwaige Privatsammlungen Berücksichtigung. Etwaige Flügelaltäre sind auf ihre Bilderreihe und Herkunft zu untersuchen [4], Glocken, In-

1) Selbst spätreformatorische Quellen wie Visitationsberichte des 16. und 17. Jhdts. können hier Ausbeute liefern (vgl. für das Oldenburgsche [W.] H[agen], Die Namen unserer Kirchen, Kirchl. Beiträge für die evang.-luth. Kirche des Herzogtums Oldenburg 37, 1891, Nr. 19—21). Außerdem ist für die abschließende Bearbeitung eines jeden Gebietes eine Durchsicht der Regesten aus den päpstlichen Archiven zur Geschichte des Deutschen Reiches und seiner Territorien im 14./15. Jhdt., genauer aus den Jahren 1378 bis ca. 1450, der Vollständigkeit halber unerläßlich. Abschriften davon, die der Herausgabe einer Germania sacra dienen sollten (vgl. Brackmann in ZKG. 30, 1909, S. 1ff.), liegen im Staatsarchiv zu Berlin, Klosterstr. 76. Veröffentlicht wurde daraus nur ein Band von R. Arnold, Repertorium Germanicum, 1897.

2) Corpora bonorum, Pfründenregister, Abgabe- und Steuerlisten u. dgl. „Berücksichtigung der kirchlichen Einteilung und der seelsorgerlichen Befugnisse und gewisser althergebrachter Rechte ist deshalb notwendig, weil sie zuweilen einen Rückschluß auf das Alter einer Kirche und ihr Mutter- bzw. Tochterverhältnis zu einer anderen zulassen" (Dorn S. 44 A. 1).

3) In Deutschland gibt es verhältnismäßig wenige Orte, die den Heiligennamen selbst enthalten (also von der alten Ortskirche herrühren), am meisten in Frankreich. Eine Zusammenstellung ließe sich (für die ganze Erde) herstellen aus Ritters geographisch-statistischem Lexikon, 9. Aufl. von J. Penzler, Leipzig-Wien 1910, 2 Bände.

4) Soviel auch kunstgeschichtlich über sie bemerkt ist (z. B. Treffliches von K. Scheffler, Deutsche Kunst, Sammlung von Schriften zur Zeitgeschichte, Berlin 1916, S. 65ff.), so ist zur näheren historischen Deutung der Figuren und Szenen noch wenig getan. Wichtig ist z. B. die Frage, welche Stellung der eigentliche Schutzheilige der Kirche in der Heiligenreihe einnimmt, wenn er nicht im mittleren Bilde selbst erscheint. Übrigens hat man bei den Flügelaltären wie bei den Glocken, geschweige denn bei sonstigen Gegenständen, mit Ortsveränderungen häufig zu rechnen, was in den einzelnen Fällen genau festgestellt werden muß, ehe das Kunstdenkmal als historisches Zeugnis für den Ort und die Kirche, an denen es sich befindet, verwertet werden kann.

schriften, Münzen, Siegel u. a. [1] nicht unbeachtet zu lassen, noch weniger etwaige Reliquienreste oder Aufzeichnungen darüber [2].

Wo für die nähere Feststellung der Einzelheiten eine Umfrage bei den Pfarrämtern aussichtsvoll erscheint, kann sie etwa nach folgenden Grundsätzen gehandhabt werden. Entweder wird die Mithilfe der Kirchenregierungen in Anspruch genommen, oder die Einzelvereine erledigen die Angelegenheit von sich aus. In beiden Fällen empfiehlt es sich, für die engeren kirchlichen Bezirke (Ephorien) je einen Vertrauensmann zu wählen, der sich schon mit der kirchlichen Vergangenheit seines Orts oder Bezirks beschäftigt hat. Dieser trägt in einer Versammlung über den Gegenstand vor und veranlaßt die Ausfüllung eines Fragebogens nach folgendem Schema (1—9 von links nach rechts): 1. Ortsnamen (darunter auch untergegangene Orte, worin sich Kirchen oder Kapellen [3] befanden), mit Angabe des ersten nachweislichen Vorkommens; 2. Kirchen (auch Klosterkirchen) nebst Kapellen

---

1) Dorn S. 45. Von den Glocken tragen die ältesten, bis 12. Jhdt., keine Inschriften, nur lateinische bis ins 14. Jhdt.; „Glockenkunden" nur für einzelne Landesteile bisher vorhanden. Gelegentlich werden die Patrone auf den Glocken ausdrücklich angegeben, oder auf einer Seite im Bilde dargestellt. Anrufungen der Heiligen, auch in Distichen, doch auch des „rex gloriae" (Christus); Häufungen von Heiligennamen und Benennungen von Glocken mit einem biblischen oder Heiligennamen im 15. Jhdt. Über Weihenotizen und Inschriften vgl. Dorn S. 26 f., A. 3. Bistums- und städtische Münzen etwa des 15.—18. Jhdts. tragen stellenweise das Bild des Hauptpatrons, ebenso ältere Kirchensiegel (auch nach der Reformation neugefertigte) das ihres Schutzheiligen, während die Siegel des Pfarrers (rector ecclesiae) abweichen; auch die des Bischofs pflegen nicht zu denen des Domkapitels zu stimmen. Dies Spezialgebiet bedarf erst näherer Untersuchung.

2) Über bischöfliche und sonstige Hauptkirchen findet man in den Archiven überall noch unveröffentlichte Aufzeichnungen, unter denen ich eine kirchengeschichtlich wichtige hier anführe: Das Stift Hameln, das von Fulda aus gegründet wurde, hatte u. a. Reliquien „de beato Bonifacio, de tribus suis sociis scilicet Walthero, Hedelero et Vintrungo" (Hannov. Staatsarchiv, Hs. C. 20, S. 42); es sind die drei Priester, welche zusammen mit Bonifatius und anderen den Märtyrertod erlitten (Willibalds Vita s. Bonif., ed. Jaffé, 1866, S. 44 f.).

3) Beide Ausdrücke (ecclesia, capella) begegnen im Mittelalter gelegentlich für eine und dieselbe (kleinere) Kirche. Daß für alle Kirchen einst ein Heiliger vorhanden gewesen ist, wiewohl die urkundliche Bezeichnung für Landkirchen meist bloß auf „ecclesia in ..." lauten (Dorn S. 220), ist mindestens wahrscheinlich.



und Altären oder Benefizien — Kapellen nebst Altären oder Benefizien — Hospitäler — Bruderschaften, je mit Angabe des ersten nachweislichen Vorkommens oder der Gründung, womöglich auch des Eigenherrn (Patrons)[1]; 3. Der Heilige (oder in der Mehrzahl), mit Angabe der erstmaligen Bezeugung des Patroziniums (desgl. bei Patroziniumswechsel); 4. Urkundlicher Nachweis für 3. (Inschriften, Siegel usw. eingeschlossen); 5. Reliquien oder Nachrichten darüber (Befindet sich im Altar noch das Sepulkrum oder die Höhlung für die Reliquien?); 6. Kirchweihfeste, Flurnamen und sonstiges Volkskundliche (auch Sagen); 7. Flügelaltäre; 8. Glocken; 9. Sonstiges. Die gesammelten Fragebogen werden zwecks etwaiger Berichtigung vor Absendung in einer zweiten Versammlung besprochen. Die Territorialvereine nehmen dann die Verteilung des so gesammelten Materials auf die einzelnen Bearbeiter der alten Diözesen vor.

Mag auch auf dem ganzen Wege viel „Antiquarisches“ zutage kommen und einseitiger „Historizismus“ gelegentlich vorwalten, so kann doch das ganze Unternehmen unter zielbewußter Leitung der kirchengeschichtlichen Erforschung des Mittelalters viel neuen Stoff zuführen und indirekt damit auch der Gegenwart dienen[2], ohne damit in die Gefahr zu verfallen, niedere Formen unserer Religion, die einmal vergangen sind, förmlich wiederzubeleben.

Zur Herausgabe von Presbyterologien

Vom Herausgeber

Zur Aufgabe der Herausgabe von Presbyterologien hatte oben S. 52 ff. Pfarrer Otto Fischer, der selber seit Jahren an einer brandenburgischen Presbyterologie arbeitet, das Wort ge-

1) Denn aus ihm läßt sich häufig der Gründer der Kirche erschließen (Dorn S. 43). Die Gründung selbst ist freilich, auch bei größeren Kirchen, nur in Ausnahmefällen zu ermitteln. Der gegenwärtige äußere Kirchbau trägt für das Alter der Kirche selten etwas aus. Neubauten nach Bränden und Verfall haben immer wieder stattgefunden.

2) Vgl. Zscharnack oben S. 152.

nommen, und anschließend hatte S. 56 ff. Pfarrer D. Pallas auf die Bedeutung der Wittenberger Ordiniertenbücher auch für die Beantwortung der bei Aufstellung von Presbyterologien unumgänglichen Fragen hingewiesen. Beide Anregungen haben, nach Zuschriften an die Schriftleitung zu urteilen, reges Interesse gefunden und werden hoffentlich an ihrem Teil dazu beitragen, die so notwendige Arbeit in Gang zu bringen oder zu fördern und vor allem für diese Arbeit nicht nur die persönlichen, wissenschaftlichen Arbeitskräfte in Bewegung zu setzen, sondern ebenso die finanziellen Mittel zu beschaffen, an deren Fehlen auch auf diesem Arbeitsgebiet manche angefangene Arbeit zu scheitern droht. Bei der Zentralstelle für deutsche Personen- und Familiengeschichte in Leipzig (Floßplatz 1) hat z. B. Konsistorialrat a. D., Dr. jur. Friedrich Vogtherr, Ansbach, schon vor einigen Monaten die ersten Druckbogen seiner „Protestantischen Kirchenbücher, Pfarrer- und Lehrerlisten im Konsistorialbezirk Baireuth“ erscheinen lassen. Die Art der weiteren Herausgabe dieser für die Geschichte der jetzt in der bayrischen evangelischen Landeskirche vereinigten protestantischen Gebiete von Ansbach, Baireuth, Sulzbach, Wolfstein, Bamberg, Würzburg, Schweinfurt usw. wichtigen Publikation wird aber von der Zahl der Subskribenten abhängig gemacht werden müssen. Immerhin ist die genannte Zentralstelle, die bekanntlich 1904 aus dem Kreise der schon seit mehreren Jahrhunderten in Leipzig bestehenden „Deutschen Gesellschaft zur Erforschung vaterländischer Sprache und Altertümer“ (Gründungsjahr 1697) als Sammelpunkt und Vermittlungsstelle für die gesamte deutsche Familiengeschichtsforschung gegründet worden ist, willens, diese Baireuther Materialien, wenn sie nicht auf einmal in Buchform herausgegeben werden können, wenigstens nach und nach bogenweise in ihren „Mitteilungen“, als Beilage zu ihren „Familiengeschichtlichen Blättern“ (seit 1902 bestehend), die auch sonst viel kirchlichen Stoff verarbeiten, erscheinen zu lassen. Es ist überaus erfreulich, wenn auch nur der familien- und kulturgeschichtlichen Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend, daß sich diese Organisation damit auch in den Dienst der kirchengeschichtlich so notwendigen presbyterologischen Arbeit stellt. Ein Zusammengehen mit ihr ermöglicht diese Arbeit vielleicht da, wo sie sonst unausgeführt bleiben müßte, so daß auf

diese Möglichkeit kräftig hingewiesen sei. Aus den familiengeschichtlichen Zettelkatalogen, Ahnentafeln und anderen Hilfsmitteln der Zentralstelle wird man sich oft auch schon bei den Vorarbeiten zur Presbyterologie, wie bei allen anderen familiengeschichtlichen Fragen, die dem Kirchenhistoriker begegnen, Rat und Hilfe holen können.

Ein anderer Weg, den man bei der presbyterologischen Arbeit nicht verschmähen sollte, ist der kirchenbehördliche Weg. Private Anfragen bei den Pfarrern führen oft nicht zum Ziel, auch wenn im Pfarramtsarchiv diesbezügliche Materialien, meist freilich leider ungeordnete, vorhanden sind. So sollten die Territorialvereine, soweit für ihre Gebiete Presbyterologien noch nicht bestehen, die provinzial- oder landeskirchlichen Behörden in Bewegung setzen, daß sie da, wo man es bisher noch nicht getan hat, Pfarrbeschreibungen herstellen läßt, in denen natürlich auch die vorhandenen Nachrichten über die Pfarrer, wenn möglich auch die über die Lehrer Aufnahme finden müßten. Auf solche Pfarrbeschreibungen hat sich z. B. Vogtherr in seinen Baireuther Pfarrer- und Lehrerlisten stützen können; sie sind in Bayern erstmals kurz nach 1832 angefertigt, in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts zum ersten Male revidiert worden und sollten bis 1. Juli 1914 zum dritten Male völlig neu hergestellt werden, wobei freilich vielfach Fristverlängerung gegeben werden mußte. Dieses Beispiel muß überall Nachahmung finden. Es ist ein kleiner Dienst, den die organisierte Kirche der doch auch in kirchlichem Interesse tätigen territorialkirchengeschichtlichen Arbeit leisten würde.

Die Vogtherrsche Presbyterologie entspricht in ihrer allzu großen Knappheit leider nicht völlig dem von Pf. Fischer a. a. O. S. 54 f. gegebenen Schema. Es bleiben sehr viele Fragen offen, sowohl bezüglich der Herkunft der Geistlichen, wie betreffs ihres Bildungsganges u. dgl. Es soll hier nicht untersucht werden, ob dafür im Baireuthischen die nötigen Hilfsmittel vorhanden sind oder beschafft werden können. Es soll aber auf diesen Anlaß hin nochmals die Beachtung jenes vollständigen Schemas eingeschärft und zugleich noch einmal auf jene wichtige Quelle hingewiesen werden, die uns für weite Kirchengebiete und viele Pfarrergenerationen die Antworten auf die Fragen nach Herkunft, Bildungsgang u. dgl. der Pfarrer gibt, die Wittenberger Or-

dinierteubücher. Zu dem, was Pfarrer D. Pallas im vorigen Heft darüber gesagt hat, ist uns inzwischen noch bekannt geworden, daß diese Quellen bereits für mehrere Territorien im Interesse der presbyterologischen Forschung durchsucht worden sind, — nicht nur für die Provinz Sachsen, an deren Presbyterologie der Magdeburger Konsistorialsekretär Machholz seit längerem arbeitet. Die „Rheinländer im Wittenberger Ordiniertenbuch" hat Pf. Rotscheidt in seinen Monatsheften für Rheinische Kirchengeschichte 9, 1915, Heft 1, S. 24 ff. mit kurzen Notizen zusammengestellt; es sind freilich, da er sich nur auf die Buchwaldsche Ausgabe für die Jahre 1535—1572 stützt, bloß 19 Namen für die Jahre 1540—1570 herausgekommen. Der Genannte bereitet eine weitere Arbeit über „Die Westfalen im W. O." vor. Nicht auf Buchwald gestützt, sondern direkt aus der Quelle schöpfend und dessen Publikationen weiter führend, hat Pf. D. Dr. Wotschke, Pratau bei Wittenberg, 1914 im Korrespondenzblatt des Vereins für Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens (S. 63—112) die „Wittenberger Ordinationen für Schlesien seit 1573" zusammengestellt (1573—1811 insgesamt 337 Geistliche) und in Kürze die einzelnen Daten des Lebenslaufes der Ordinanden registriert, wobei sogar die bekannte schlesische Presbyterologie von Ehrhardt um manchen Namen bereichert und in mancher Einzelheit berichtigt werden konnte, — eine Tatsache, die den Wert dieser Quelle am besten illustriert. Wotschke arbeitet jetzt für das Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte an einem entsprechenden Verzeichnis der märkischen Pastoren, die seit 1573 in Wittenberg die Amtsweihe erhalten haben, und ist ohne Zweifel bereit, für andere Territorien dieselbe Arbeit zu leisten und damit für die Ausschöpfung jener wichtigen Quelle für die Zwecke der deutschen Presbyterologie wertvolle Hilfe zu leisten. Die Beiträge zur Sächsischen Kirchengeschichte stellen in Bd. 12 und 13 „die in Wittenberg ordinierte Geistlichkeit der Parochieen des jetzigen Königreichs Sachsen" zusammen, endlich das Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich, Bd. 16, 17, 18, 19 und 21, diejenigen Wittenberger Ordinierten bis zum Jahre 1595, die im Dienste der evangelischen Kirche innerhalb Österreichs gestanden haben. Die Auswertung der Wittenberger Ordiniertenbücher im Interesse der Geistlichengeschichte hat also schon begonnen.

Mitteilungen aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Vereine

Gesellschaft für Kirchengeschichte

Es war eine kleine Schar, die sich am 6. Oktober 1919 zur ersten Mitgliederversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte in Halle a. S. in dem oberen Saale der „Tulpe“ unter den Augen der Universität versammelt hatte, um die Gesellschaft für Kirchengeschichte ans Licht zu bringen. Denkt man aber an die dünnen Kursbücher, die Zwischensemester und die vielen Versammlungen, die auch in diesem Herbst stattfinden sollten, dann kann man sich nur wundern, daß noch so viele gekommen waren. Aus Berlin und Leipzig, aus Jena und Erlangen, aus den entlegenen Dörfern der Provinz, Niedersachsens und Brandenburgs hatten sie sich auf den Weg gemacht, Professoren, Oberlehrer, Pfarrer, Studenten. Und die nicht kommen konnten, hatten ihre Grüße gesandt: der Ev. Ober-Kirchenrat in Karlsruhe, die Professoren Jordan, Walther, W. Köhler, Gerold Meyer v. Knonau, Mirbt, Rothert, v. Schubert, Metropolitan D. Henß-Windecken-Kr. Hanau u. a.

Prof. Lic. Beß, der diese Zeitschrift über 27 Jahre, davon 25 mit Th. Brieger zusammen herausgegeben hat, begrüßte die Versammlung. Er berichtete, wie der Plan, eine Gesellschaft für Kirchengeschichte zu gründen, allmählich zur Reife gekommen ist, wie zunächst nur daran gedacht war, die Zeitschrift für Kirchengeschichte mit Hilfe der Gesellschaft weiterzuführen, wie sich dann aber dieser Gedanke in dem Augenblick, in dem man für ihn warb, als zu eng erwies, wie er, getragen von den landeskirchengeschichtlichen Vereinen, erweitert wurde zu dem Plan, der in dem von 147 deutschen und neutralen Gelehrten unterschriebenen Aufruf niedergelegt ist. Der Krieg hat die eigentliche Konstituierung der Gesellschaft hinausgeschoben, bis nun endlich dank der eifrigen Vorbereitung des Geschäftsführers der Gesellschaft, Oberpfarrer Arndt, die erste Mitgliederversammlung nach Halle zusammengerufen werden konnte.

Prof. D. Hans Lietzmann brachte der Gesellschaft das erste Geburtstagsgeschenk, indem er über „Die Entstehung des apostolischen

Glaubensbekenntnisses“ sprach[1]. Er zeigte in Anknüpfung und Weiterführung der neuesten Forschungen von Holl und v. Harnack, wie dies Bekenntnis zusammengewachsen sei aus der trinitarischen Taufformel und einem christologischen Abendmahlsgebet. Sein Vortrag war eine schöne Verheißung: „der Geist des Urchristentums hat uns angeweht, aus dem wir immer schöpfen müssen“, — mit diesen Worten faßte Prof. Beß den Eindruck zusammen, den das eben gezeichnete Bild hervorgerufen hatte. Man konnte nur bedauern, daß die Tagesordnung des Vormittags mit geschäftlichen Dingen noch derart belastet war, daß keine Zeit für eine Aussprache übrig blieb, um so mehr, da die Männer, denen die neuere Symbolik zu besonderem Danke verpflichtet ist, zugehört hatten; man hätte sich gern von Kattenbusch, Loofs und anderen Berufenen sagen lassen, wie sie darüber denken, wenn einmal das Bild von der Entstehung des Symbols aus dem gewohnten dogmengeschichtlichen Rahmen herausgenommen wird, um in dem Rahmen der liturgiegeschichtlichen Betrachtung zu neuer Wirkung zu kommen.

Dem Vortrag folgte das Geschäftliche: ein Geschäftsbericht, der von Oberpfarrer i. R. Arndt gegeben wurde, sodann die Beratung der im Entwurf allen Mitgliedern übersandten Satzungen und der Geschäftsordnung, endlich die Wahl des Vorstandes und des geschäftsführenden Ausschusses. Wie der Geschäftsbericht ergab, hatte die Gesellschaft damals bereits 302 ordentliche und 35 außerordentliche Mitglieder gewonnen: Stadt- und Landesbibliotheken, Predigerseminare, ev. Gemeinden, Professoren, Pfarrer und Religionslehrer. Das Preußische Kultusministerium hat für die Zwecke der Zeitschrift der Gesellschaft 1500 Mark geschenkt, um ihre Umwandlung zu erleichtern. Nimmt man dazu, daß der Verleger der Zeitschrift, F. A. Perthes A.-G. in Gotha, der Gesellschaft in jeder Beziehung entgegengekommen ist, so darf man hoffen, daß sich auf dem gewonnenen Grunde eine schöne Zukunft bauen läßt. Die angenommenen Satzungen werden unten zum Abdruck kommen. Der Vorstand besteht aus den Herren Prof. D. Lietzmann, Jena, als Vorsitzendem, Prof. Lic. Beß, Berlin, als seinem Stellvertreter und Oberpfarrer i. R. Arndt als Geschäftsführer. Den erweiterten Vorstand bzw. geschäftsführenden Ausschuß der Gesellschaft sollen, ihre Zustimmung vorausgesetzt, die Professoren DD. Mirbt, Scheel, Jordan, Werminghoff, Merkle, Wernle, Pijper, Holmquist, dazu als Herausgeber der Zeitschrift Prof. D. Zscharnack, ferner von den territorialkirchengeschichtlichen Vereinen noch Archivdirektor D. Müller von der Brüdergemeine, Domprediger Lic. Nietzki, Königsberg, und Pfarrer D. Pallas bilden. Darin hat die Interkonfessionalität und die Internationalität der Gesellschaft ihren Ausdruck gefunden. Mit Ausnahme der Herren

1) Vgl. seinen Aufsatz: „Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses“ in H. 1 des nächsten Jahrgangs (39, NF. 2) der ZKG.



DD. Jordan und Wernle haben die Gewählten angenommen; als Ersatz für diese beiden sind Professor D. Bürckstümmer in Erlangen und Privatdozent Lic. Stähelin in Basel in Aussicht genommen.

Nach Erledigung des Geschäftlichen und dem gemeinsamen Mittagessen konnte der Nachmittag wieder der Wissenschaft gewidmet werden. Dabei deckte die Hallesche Fakultät der jungen Gesellschaft einen reichen Tisch. Zunächst eröffnete Prof. D. Joh. Ficker bei seiner Führung durch den Halleschen Dom die Augen für die Wunder dieses auch von Fachleuten oft übersehenen Denkmals Albrechts von Mainz. Der Kardinal hat die Kirche zwar nicht gebaut, sondern schon vorgefunden, aber für seine Zwecke hergerichtet. Um den ohnehin hochgelegenen Bau noch mehr herauszuheben, ist sein Dach mit einem mächtigen Giebelkranze geschmückt worden, der zu den dicht unter dem Dach eingebuchteten Strebepfeilern einen auffallenden Gegensatz bildet. Der Turm, der ursprünglich nicht geplant gewesen und dann doch aufgeführt worden ist, hat aus militärischen Gründen verschwinden müssen. Das schöne Renaissance-Portal auf der Südseite des Domes ist erneuert worden. Im Innern der riesigen dreischiffigen Hallenkirche lenken zunächst die Emporen den Blick auf sich, die wie in einer evangelischen Predigtkirche von der Orgelempore her auf der Nord- und Südseite Pfeiler und Fenster schneidend dem Chor zustreben, um dann doch ehrfürchtig vor ihm haltzumachen. Man muß sehen, wie Cranach den Kardinal als Hieronymus in einer fürstlichen Residenz — anders als Dürer — dargestellt hat, und dann muß man die Inventarien, das Hallesche Heiligtumsbuch aus der Marienbibliothek studieren, das Prof. D. Ficker mit dem kostbaren Psalterium aus derselben Bibliothek vorlegen konnte, um zu ermessen, was uns der 30jährige Krieg genommen hat, und wie Albrecht darauf bedacht gewesen ist, dem Ganzen und dem Einzelnen den Stempel seines Geistes, des Geistes der Renaissance, aufzuprägen; 40 große Gobelins hat er in den Niederlanden weben lassen, und wo heute das Auge auf graue, fleckige Wandflächen trifft, deren Steine die Feuchtigkeit angezogen haben, da sind einst bunte Teppiche, gold- und silbergestickte Tücher gespannt gewesen, über deren Anordnung Albrecht ganz bestimmte Weisungen gegeben hatte. An dem hlg. Augustinus im Chorgestühl sollte man nicht länger vorübergehen. Und die Kanzel, die mit ihrem Figurenschmuck den Umkreis der Lehre durchmißt, indem sie Moses mit den Evangelisten und darüber Paulus, Judas, Jacobus, Johannes — die neutestamentlichen Schriftsteller —, an der Treppenwange Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregor, den Patron des Ablasses, zeigte, hat ebenso wie die Figuren an den Pfeilern Anspruch auf unsere Beachtung. Den mächtigsten Eindruck gewinnt man freilich erst, wenn man oben auf der Orgelempore steht. — Die Stunde in dem ehrwürdigen Gotteshause wird den Teilnehmern unvergeßlich bleiben. Und sie wird die Liebe zu diesen Dingen, denen man ja überall nachgehen kann, geweckt und gestärkt haben.

Ehe dann der Abend den vorgesehenen Lichtbildervortrag desselben Gelehrten brachte, trat ein kleiner Kreis von territorialkirchengeschichtlich Interessierten zusammen, um im Anschluß an den oben S. 138 ff. veröffentlichten Aufsatz von Prof. D. Zscharnack „Gemeinsame Aufgaben für die territorialen Kirchengeschichtsvereine" zu besprechen. Dabei erzählte zunächst Prof. D. Voigt, Halle, von der kirchengeschichtlichen Bibliographie für die Provinz Sachsen, an der unter seiner Leitung gearbeitet wird, einem ebenso verdienstvollen wie entsagungsreichen Unternehmen, das, wie Prof. Dr. Werminghoff sagte, seiner Natur nach in dem Augenblick veraltet ist, in dem es die Druckerei verläßt. Angesichts der augenblicklichen Druckverhältnisse wird über die Möglichkeit gesprochen, solche Bibliographien vorläufig handschriftlich fortzusetzen, wie das z. B., so erzählt Prof. Lic. Beß, in der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin gemacht wird, wo z. Z. unter seiner Leitung Kartotheken über das Gebiet der Äußeren und Inneren Mission hergestellt werden, die jeden Augenblick vervollständigt werden können, und die dann jedem in den Lesesälen der Bibliothek zugänglich sind. Für die Neuerscheinungen sollte es, so meint Prof. Dr. Werminghoff, den landeskirchengeschichlichen Vereinen eine moralische Pflicht sein, die Zeitschrift für Kirchengeschichte über die Lebensäußerungen der territorialgeschichtlichen Forschung auf dem Laufenden zu halten und in ihren eigenen Jahrbüchern alles Wertvolle bibliographisch zu buchen. Kommende Zeiten werden gewiß auch wieder eine gedruckte Bibliographie ermöglichen, deren Wert darin liegt, daß sie einen größeren Wirkungskreis haben kann als eine handschriftliche, die nur an einer Stelle benutzt werden kann. — Neben den bibliographischen Fragen wurde die Patrozinienforschung besprochen, über die Pfarrer Dr. Hennecke berichtete. Er führte kurz in dieses nur wenigen bekannte Land, das doch auch mehr Teilnahme und Kraft für sich in Anspruch nehmen darf, als es bisher erfahren hat, weil es denen, die es pflegen, neue Durchblicke öffnet in das Dunkel der Kolonisations- und Missionsbewegung [1]. Es sollten in jedem Kirchenkreise Vertrauensmänner gewonnen werden, die im Auftrage der Gesellschaft für Kirchengeschichte oder der einzelnen territorialen Kirchengeschichtsvereine die notwendigen Feststellungen machen, um der Forschung einen möglichst breiten tragfähigen Grund zu schaffen.

Am Abend des Versammlungstages nahm Prof. D. Ficker, dem die Gesellschaft schon die Führung durch den Dom zu danken hatte, noch einmal das Wort, um über „Die Bildnisse Luthers aus den ersten Jahren der Reformation" zu reden. Das älteste bekannte Lutherbild, der Holzschnitt auf dem Titelblatt einer 1519 in Leipzig gedruckten Lutherpredigt mit dem Kranze der Spiegelbildschrift, Cranach,

1) Seine Hauptgedanken kommen oben S. 337 ff. in dem Referat auf Anlaß des Dornschen Aufsatzes über Patrozinienforschung zur Aussprache.

Hans Baldung Grien, Daniel Hopfer, Altdorfer, Hans Sebald Beham zogen mit ihren Lutherbildnissen auf der Leinwand vorüber, alle erleuchtet von feurigen Worten, alle verschieden, so verschieden wie die Beschreibungen, die wir von Luthers Aussehen haben, und doch eben deshalb mit dem Stempel der Wahrheit versehen. Die Beschränkung auf die ersten Jahre der Reformation und die Liebe, mit der alles gegeben wurde, ließen es zu einem wirklichen Verkehr mit den Bildern und ihrem Gegenstande kommen, und es hat wohl keiner den Saal ohne das Gefühl herzlicher Dankbarkeit verlassen. So hatte der Geburtstag der Gesellschaft eine schöne Krönung gefunden.

Pfarrer Lic. Dr. Paul Gabriel, Stülpe.

Satzungen der Gesellschaft für Kirchengeschichte

§ 1.

Die Gesellschaft für Kirchengeschichte verfolgt den Zweck, Studium und Kenntnis der Kirchengeschichte in weitestem Sinne (also mit Einschluß der Religionsgeschichte, der kirchlichen Kunst und Archäologie, der Kirchenkunde usw.) zu fördern und auszubreiten.

Dieser Zweck soll erreicht werden durch Zusammenschluß der kirchengeschichtlich Interessierten und durch Pflege der kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft und zwar

a) durch Verbindung mit der im Verlag von Friedrich Andreas Perthes A.-G. in Gotha erscheinenden „Zeitschrift für Kirchengeschichte“;
b) durch Herausgabe bezw. Unterstützung anderer auf kirchengeschichtlichem Boden stehender Veröffentlichungen wie Neudrucke seltener kirchengeschichtlichen Quellenschriften und ähnliches;
c) durch regelmäßige Mitgliederversammlungen und Gauversammlungen;
d) durch Zusammenarbeiten mit den vorhandenen kirchengeschichtlichen Territorial- und Einzelvereinen;
e) durch Begründung einer bibliographischen Auskunftei für die Mitglieder und
f) durch Verleihung von Ehrengaben und Stipendien an verdiente kirchengeschichtliche Forscher.

§ 2.

Die Gesellschaft führt den Namen „Gesellschaft für Kirchengeschichte“ (Eingetragener Verein).

§ 3.

Der Sitz des Vereins ist Berlin.

§ 4.

Das Geschäftsjahr der Gesellschaft ist das Kalenderjahr. Das erste Geschäftsjahr beginnt mit der Eintragung der Gesellschaft und endet am 31. Dezember 1919.

§ 5.

Mitglied der Gesellschaft können geschäftsfähige physische und juristische Personen werden.

Die Aufnahme erfolgt auf Grund einer schriftlichen Anmeldung an den Geschäftsführer der Gesellschaft. Die Aufnahme kann ohne Angabe von Gründen abgelehnt werden. Die Mitglieder sind entweder Stiftungsmitglieder oder ordentliche oder außerordentliche Jahresmitglieder. Ihre Namen werden jährlich einmal in der Zeitschrift für Kirchengeschichte veröffentlicht.

§ 6.

Die Mitgliedschaft erlischt durch den Tod, den freiwilligen Austritt und die Ausschließung des Mitgliedes aus der Gesellschaft.

Der Austritt erfolgt durch schriftliche Anzeige an den Geschäftsführer der Gesellschaft. Geht die Austrittserklärung innerhalb des ersten Kalendervierteljahres ein, so erlischt die Mitgliedschaft sofort; geht die Austrittserklärung später ein, so erlischt sie erst mit Ablauf des Geschäftsjahres.

Die Ausschließung eines Mitgliedes kann erfolgen

a) durch Beschluß des geschäftsführenden Ausschusses:
wenn ein Mitglied trotz zweimaliger Mahnung seinen Jahresbeitrag nicht zahlt. Der Geschäftsführer hat das ausgeschlossene Mitglied von der Ausschließung alsbald schriftlich zu benachrichtigen;

b) durch die Mitgliederversammlung und zwar mit einer Mehrheit von zwei Dritteilen der erschienenen Mitglieder:
wenn ein wichtiger Grund vorliegt. Ein solcher Grund ist insbesondere vorhanden, wenn ein Mitglied der Gesellschaft sich einer unehrenhaften Handlungsweise schuldig gemacht oder dem Zwecke der Gesellschaft vorsätzlich und beharrlich zuwidergehandelt hat. Über den Grund der Ausschließung ist der Rechtsweg unzulässig.

§ 7.

Auf Antrag des geschäftsführenden Ausschusses kann die Mitgliederversammlung um die Gesellschaft verdiente oder sonst hervorragende Personen mit einer Mehrheit von zwei Dritteilen der erschienenen Mitglieder zu Ehrenmitgliedern ernennen.

§ 8.

Jedes Mitglied hat einen Beitrag zu zahlen. Die Höhe des Beitrages der Stiftungs-, der ordentlichen und außerordentlichen Mitglieder wird von der Mitgliederversammlung festgesetzt. Die einmal beschlossene Festsetzung bleibt solange bestehen, bis durch eine andere Mitgliederversammlung eine Abänderung beschlossen ist. Der Jahresbeitrag ist alljährlich während des ersten Kalendervierteljahres zu zahlen und zwar ist er seitens jedes Mitgliedes ohne vorherige Aufforderung an den Geschäftsführer zu übersenden.

§ 9.

Die im Verlage von Friedrich Andreas Perthes A.-G. in Gotha erscheinende „Zeitschrift für Kirchengeschichte" gilt von ihrem 38. Bande an, der als „Neue Folge 1. Band" bezeichnet wird, als das Organ der Gesellschaft. Dieser ist die Befugnis zugesichert, durch einen Redaktionsausschuß Wünsche betreffs der inhaltlichen und technischen Gestaltung der Zeitschrift zum Ausdruck zu bringen. Das Verhältnis zwischen der Gesellschaft und dem Verlag wird durch einen besonderen Vertrag geregelt.

Die Stiftungs- und ordentlichen Jahresmitglieder erhalten die ganze Zeitschrift, die außerordentlichen Jahresmitglieder einen vom Vorstand zu bestimmenden Teil der Zeitschrift unentgeltlich zugesandt. Sämtliche Mitglieder können die anderen Veröffentlichungen der Gesellschaft zu ermäßigten Preisen erwerben.

§ 10.

Den Vorstand der Gesellschaft im Sinne des BGB.s bilden der Vorsitzende, sein Stellvertreter und der Geschäftsführer. Diese werden von der Mitgliederversammlung aus der Zahl der Mitglieder auf drei Jahre gewählt. Die Wahl gilt bis zu derjenigen Mitgliederversammlung, welche eine Neuwahl vorzunehmen hat.

Scheidet ein Vorstandsmitglied vor Ablauf seiner Amtszeit aus, so hat der geschäftsführende Ausschuß an seiner Stelle ein anderes Vorstandsmitglied zu bestellen und zwar mit der Amtsdauer bis zur nächsten Mitgliederversammlung.

§ 11.

Der Vorstand vertritt die Gesellschaft gerichtlich und außergerichtlich, jedoch nur innerhalb der ihm durch die Satzung auferlegten Beschränkungen. Der Vorstand hat die Geschäfte der Gesellschaft sorgfältig nach bestem pflichtmäßigem Ermessen zu führen und sich hierbei insbesondere stets an die Bestimmungen der Geschäftsordnung zu halten.

§ 12.

Ferner hat die Gesellschaft einen geschäftsführenden Ausschuß Dieser besteht aus dem Vorstande und mindestens acht Beisitzern, die von der Mitgliederversammlung ebenfalls auf drei Jahre gewählt werden, sowie dem Herausgeber der „Zeitschrift für Kirchengeschichte", solange diese Organ der Gesellschaft ist. Von den Beisitzern sollen wenigstens zwei Dozenten der Kirchengeschichte an einer Universität, vier Vorstandsmitglieder der kirchengeschichtlichen Einzelvereine sein.

Scheidet einer der Beisitzer vor Ablauf der dreijährigen Amtsdauer aus, so kann der geschäftsführende Ausschuß für die Zeit bis zur nächsten Mitgliederversammlung sich durch Zuwahl aus der Zahl der Mitglieder ergänzen.

Der geschäftsführende Ausschuß hat die gesamte Geschäftsführung des Vorstandes zu überwachen und insbesondere dafür zu sorgen, daß der Vorstand die Bestimmungen der Geschäftsordnung innehält.

Er sondert aus sich den in § 9 genannten Redaktionsausschuß aus. Er muß mindestens einmal im Jahre vom Vorsitzenden durch den Geschäftsführer mittels schriftlicher Einladung einberufen werden.

§ 13.

Die Mitgliederversammlung soll in jedem Jahre zu einer ordentlichen Tagung zusammentreten, mit Vorträgen verschiedener Art ausgestattet sein und mit Führungen durch berühmte Stätten der kirchlichen Vergangenheit, Besichtigung von Bibliotheken, Archiven und Museen verbunden werden.

Neben diesen Hauptversammlungen sollen zeitlich und örtlich von ihnen getrennt auch Gauversammlungen gehalten werden, in denen sich die Mitglieder eines oder mehrerer benachbarter Landesteile zusammenfinden.

Außerordentliche Mitgliederversammlungen müssen berufen werden: wenn der geschäftsführende Ausschuß sie beschlossen hat oder wenn mindestens dreißig Vereinsmitglieder unter Angabe des Verhandlungsgegenstandes sie bei dem geschäftsführenden Ausschuß beantragen.

Die Einberufung einer ordentlichen oder außerordentlichen Mitgliederversammlung hat seitens des Vorsitzenden oder seines Vertreters unter Mitteilung der Tagesordnung durch Rundschreiben oder Beilage zur „Zeitschrift für Kirchengeschichte" zu erfolgen.

§ 14.

Die Mitgliederversammlung wählt die Mitglieder des Vorstandes (§ 10) und des geschäftsführenden Ausschusses (§ 12); sie nimmt Bericht über die Geschäfts- und Kassenführung seit der letzten Mitgliederversammlung entgegen, beschließt im Anschluß an einen ihr zu machenden Vorschlag im allgemeinen über die Verwendung der vorhandenen Mittel im Sinne der Gesellschaft und ist überhaupt in Bezug auf alle Angelegenheiten der Gesellschaft die letzte Instanz.

§ 15.

Die Leitung der Mitgliederversammlung und der Sitzungen des geschäftsführenden Ausschusses kann im Falle der Behinderung des Vorsitzenden an dessen Stelle sein Stellvertreter oder, wenn auch dieser verhindert ist, auf Beschluß des geschäftsführenden Ausschusses ein anderes Mitglied des Ausschusses übernehmen.

§ 16.

Die Beschlüsse des geschäftsführenden Ausschusses und der Mitgliederversammlung werden in der Regel mit einfacher Stimmenmehrheit der Erschienenen gefaßt. Bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden. Änderungen in den Satzungen oder eine etwaige Auflösung der Gesellschaft können nur in einer Mitgliederversammlung und mit einer Stimmenmehrheit von drei Vierteln der Erschienenen beschlossen werden.

Sitzungen des geschäftsführenden Ausschusses sind nur beschlußfähig, wenn mindestens drei Mitglieder des Ausschusses gegenwärtig sind.

Beschlüsse des geschäftsführenden Ausschusses können auch schriftlich gefaßt werden, wenn der Gegenstand der Beschlußfassung allen Mitgliedern des Ausschusses zur Meinungserklärung vorgelegt wird und wenn kein Mitglied Beratung und Beschlußfassung in einer Sitzung beantragt.

Die Beschlüsse des geschäftsführenden Ausschusses und der Mitgliederversammlungen werden durch Unterschrift des Vorsitzenden und zweier anderer Mitglieder des beschlußfassenden Organs unter dem Protokoll beurkundet.

§ 17.

Bei einer Auflösung der Gesellschaft fällt ihr Vermögen einer durch die letzte Mitgliederversammlung zu bestimmenden Körperschaft mit der Auflage zu, es im Sinne der Gesellschaft etwa zur Stiftung eines Stipendiums für kirchengeschichtliche Zwecke zu verwenden.

Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation

Auf Antrag des Abgeordneten D. Traub und unter verständnisvoller Mitwirkung der damaligen Minister der Finanzen Hergt und der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten Dr. Schmidt war durch den preußischen Staatshaushalt für 1918 erstmalig, mit der Aussicht auf Weiterbewilligung für zunächst 10 Jahre, die Summe von 60000 Mark zur Förderung der geschichtlichen Forschung über die Zeit der Reformation und Gegenreformation bereit gestellt worden. Nach der Begründung des Antrages Traub sollte eine zu gleichen Teilen aus protestantischen und katholischen Gelehrten zusammengesetzte Kommission unter Vorsitz des jeweiligen Unterrichtsministers über die Verwendung der Mittel entscheiden, so zwar, daß die Hälfte des Jahresbetrags jeweils mit je 15000 Mark dem Verein für Reformationsgeschichte und der neubegründeten Gesellschaft zur Herausgabe des Cor-

pus Catholicorum (d. i. der Schriften der Reformationsgegner)[1] für die Zwecke dieser Unternehmungen überwiesen werde. Die andere Hälfte mit 30000 Mark jährlich soll nach Verständigung in der Kommission für solche größeren Arbeiten verwendet werden, an denen beide Konfessionen gleichmäßiges Interesse haben.

Erfreulicherweise hat die politische Umwälzung eine Änderung in diesen Geldbewilligungen nicht herbeigeführt, und die vorgesehene „Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation" ist ins Leben getreten und hat sich unter dem Vorsitz des genannten Staatsministers Dr. Schmidt und unter lebhafter Beteiligung von D. von Harnack und Dr. Kehr, Generaldirektor der preußischen Staatsarchive, in wiederholten Tagungen über die zunächst vorzunehmenden Arbeiten beredet. Die Kommission besteht aus den Herren Prälat Dr. Ehses, z. Z. Bonn, den Proff. Dr. Finke-Freiburg i. Br., Dr. v. Grauert-München, Dr. Linneborn-Paderborn, Dr. Merkle-Würzburg und Dr. Schulte-Bonn katholischerseits, Archivdirektor Prof. Dr. Friedensburg-Magdeburg und Proff. D. Holl-Berlin, D. Lenz-Hamburg, D. K. v. Müller-Tübingen, D. Scheel-Tübingen, D. v. Schubert-Heidelberg evangelischerseits. Durch den Tod sind seit der ersten Tagung ausgeschieden D. Kawerau-Berlin und Dr. Greving-Bonn.

Das Ergebnis der bisherigen Beratungen und Beschlüsse der Kommission ist das folgende: 1. der Briefwechsel der wichtigeren, insbesondere der für die Geschichte der Reformation und Gegenreformation bedeutenderen Humanisten soll der Münchener Historischen Kommission, die auf diese von ihr übernommenen Aufgaben zu verzichten bereit ist, abgenommen und vollständig herausgegeben werden — in erster Linie die Briefe Konrad Peutingers und Willibald Pirkheimers, dagegen unter Ausschließung der Briefe des Konrad Celtes, die für die Reformationsgeschichte ohne Belang sind. Andererseits sind die Vorreden und Widmungsepisteln des Erasmus nebst entsprechenden Schriften der Erasmianer usw. in die Aufgabe einzubeziehen. Mit ihrer Oberleitung ist Dr. v. Grauert betraut.

2. Ein biographisches Lexikon (Prosopographie) und eine Bibliographie für die Geschichte der Reformation und Gegenreformation soll bearbeitet werden, ersteres unter Leitung D. Scheels, diese unter dem Bibliothekar Dr. Schottenloher-München als Generalredaktoren, so zwar, daß ein von der Kommission eingesetzter Arbeitsausschuß die Arbeiten beider Unternehmungen überwacht und für eine dauernde und regelmäßige Verbindung der beiden Abteilungen Sorge trägt. Der Ausschuß setzt sich zusammen aus den beiden Generalredaktoren und den Herren Friedensburg, Holl, Merkle und Schulte, zu denen nach Bedarf auch der Vorsitzende des Vereins für Reformationsgeschichte und der Leiter des Corpus Catholicorum sowie als besondere

1) Über diese Gesellschaft vgl. unten S. 383.



Sachverständige die Herren v. Müller und Prälat Nik. Paulus-München zugezogen werden können. Die Geschäftsführung des Ausschusses, der alle Jahre zweimal zusammentritt, liegt bei D. Scheel. Die Arbeiten, für die schon mehrere Mitarbeiter gewonnen sind, sollten am 1. Oktober v. J. aufgenommen werden. Für die zeitliche Begrenzung sind die Jahre 1500 und 1585 ins Auge gefaßt, innerhalb welcher der Nachdruck auf die Zeit von 1517—1570 zu legen ist. Räumlich soll das ganze deutschsprachliche Gebiet mit Ausschluß der Niederlande erfaßt werden. Materiell gehören in die Biographie sämtliche Personen hinein, die in der Geschichte der Reformation und Gegenreformation eine Bedeutung gehabt haben; bei den Vorarbeiten sind jedoch in einer anzulegenden Kartothek alle vorkommenden Namen zu verzeichnen. Die Bibliographie im besonderen soll auch auf das ungedruckte Material ausgedehnt werden.

Inzwischen ist kürzlich mit Unterstützung durch die Staatsmittel das erste Heft des Corpus Catholicorum, das Johann Ecks Defensio contra amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstatini Invectiones vom Jahre 1518 enthält, erschienen. Vom Verein für Reformationsgeschichte wurde die Herausgabe elsässischer, speziell Straßburger reformationsgeschichtlicher Dokumente, und weiterhin von solchen der süddeutschen Städte überhaupt sowie ein umfassendes Quellenwerk über die Täufer- und Schwärmerbewegung in Deutschland während des Reformationszeitalters ins Auge gefaßt. Für dieses Unternehmen, das unter D. Scheels Leitung gestellt wurde, sind bereits die Vorbereitungen im Gange. Andererseits werden nach den eingetretenen schmerzlichen politischen Veränderungen die Alsatica im beabsichtigten Umfange schwerlich erscheinen können, wogegen eine größere Sammlung von Nürnberger Reformationsakten (Spengleriana), die D. v. Schubert vorbereitet hat, voraussichtlich in einigen Jahren zur Veröffentlichung kommen wird.

Berichte der deutschen evangelischen Territorialkirchengeschichtsvereine[1]

1. Die Gesellschaft für Sächsische Kirchengeschichte wurde im Jahre 1880 auf Anregung des Pfarrer Scheuffler (Lawalde) mit dem Sitz in Dresden gegründet. Sie sucht ihren Zweck, die Erforschung, Veröffentlichung und Bearbeitung der auf die Sächsische

1) Fortsetzung zu S. 138—165.

Kirchengeschichte bezüglichen Urkunden und Nachrichten, namentlich die Pflege der Spezialgeschichte einzelner Kirchgemeinden, durch Herausgabe der „Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte" (Leipzig, Verlag Joh. Ambr. Barth) zu erfüllen. Der damalige Leipziger Kirchenhistoriker D. Gotthard Lechler hat dem ersten Jahresheft, das 1882 erschien, einen Artikel „Was wir wollen" vorangeschickt und darin nicht nur die Pflicht dargelegt, den Gang, den die Kirche innerhalb eines beschränkten und unschwer zu übersehenden Rahmens genommen hat, sorgfältiger zu erforschen und die Kenntnis der kirchlichen Vergangenheit für die Gegenwart nutzbar zu machen, sondern auch auf einzelne Punkte in den verschiedenen Epochen sächsischer Kirchengeschichte von der Christianisierungszeit an bis in die Periode der Aufklärung hinein hingewiesen, die ihm zunächst weiterer Forschung bedürftig erschienen, obwohl es an territorialgeschichtlicher Forschung gerade auch auf sächsischem Boden zuvor keineswegs gefehlt und vor allem im Archiv bezw. im Neuen Archiv für sächsische Geschichte und Altertumskunde auch die kirchliche Vergangenheit Sachsens Beachtung gefunden hat. Vorsitzender der Gesellschaft und Herausgeber ihrer Zeitschrift ist von Anfang an bis heute, also seit 39 Jahren, der damalige Pfarrer der Annenkirche in Dresden und Konsistorialrat, jetzige Oberhofprediger D. Dr. Franz Dibelius. Seine Bitte, es möge die theologische Fakultät der Landesuniversität Leipzig ihrem wohlwollenden Schutz der Bestrebungen der Gesellschaft dadurch Ausdruck geben, daß einer ihrer Kirchenhistoriker die Mitherausgabe der Zeitschrift übernehme, hat stets gütige Erfüllung gefunden. Nacheinander haben D. Lechler 1882—1888, D. Brieger 1889—1915, D. Hauck 1915—1918, D. Boehmer seit 1919 der Gesellschaft solchen hochwertvollen Dienst geleistet. Die wechselnde Zahl der Mitglieder unserer Gesellschaft beträgt im Durchschnitt 230. Der von den Mitgliedern der Gesellschaft anfangs jährlich, dann nach Empfang jedes Heftes zu zahlende Beitrag betrug anfangs 3 Mark, seit 1907 4 Mark, wird aber ohne Zweifel hinfort erhöht werden müssen. Ein Blick in den reichen Inhalt der bisher erschienenen 32 Hefte der „Beiträge zur Sächsischen Kirchengeschichte" dürfte zeigen, daß die Gesellschaft ernstlich bestrebt gewesen ist, ihren oben erwähnten Zweck immer mehr zu erfüllen.

Franz Dibelius, Dresden.

2. **Der Verein für Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens** wurde von dem 1915 verstorbenen Superintendenten D. Koffmane (Koischwitz) ins Leben gerufen. Als Privatdozent in Breslau las Koffmane im Sommersemester 1881 über schlesische Kirchengeschichte und warb zugleich unter Freunden zu einem engern Zusammenschluß. Am 28. Februar 1882 wurde nach einer Ansprache des Generalsuperintendenten D. Erdmann der Verein als einer der ersten

deutschen Kirchengeschichtsvereine[1] mit 30 Mitgliedern begründet, deren Zahl bald auf 70 stieg. Den Vorsitz übernahm D. Erdmann; die Geschäfte als Sekretär des Vereins führte Koffmane, der auch die Hauptarbeit für Sammlung einer Bibliothek und Herausgabe eines „Korrespondenzblattes" leistete. Die Satzung bestimmte den Zweck des Vereins dahin: „Die Kenntnis der Geschichte unserer Provinzialkirche und das Interesse für dieselbe durch Versammlungen, Vorträge, Aufsätze, Herausgabe von Urkunden, Anlegen einer Sammlung seltener, einschlägiger Bücher und Manuskripte zu fördern; Teilung, wie Konzentration der Arbeit auf diesem Gebiet durch Notizen und Anfragen zu ermöglichen; die hierfür Interessierten einander näher zu bringen." In zwangloser Folge sollte auch ein „Korrespondenzblatt" herausgegeben werden; das geschah von 1882 bis 1887. Dann kam die Arbeit ins Stocken, bis seit 1893 die Hefte des „Korrespondenzblattes" in regelmäßiger Folge erschienen. Das Blatt kommt in Heften von 10—15 Bogen heraus; zwei bilden einen Band. 1919 erschien das 2. Heft des 16. Bandes (Liegnitz, Oskar Heinzes Buchdruckerei). Wiederholt sind Beihefte den Veröffentlichungen beigegeben worden mit Sonderarbeiten, z. B. über Benjamin Schmolck (von Rud. Nicolai, 1909), über Joh. Timotheus Hermes (von Prof. D. Gg. Hoffmann, 1911), über Geschichte der Aufklärung in Schlesien während des 18. Jahrhunderts (von Rud. Martin Ritscher, 1912) u. a. An Urkundensammlungen sind Visitationsprotokolle von 1657 über die Kirchen des Fürstentums Wohlau und ebenso aus den Jahren 1654/5 aus dem Fürstentum Liegnitz von Sup. D. Eberlein herausgegeben worden. Von allgemeinem Interesse ist in dem neuesten Heft (Bd. 16, H. 2, 1919) eine eingehende Biographie und Würdigung des Christian Knorr von Rosenroth. Auf eine Bibliographie der Neuerscheinungen hat das Korrespondenzblatt bisher verzichtet, da eine solche alljährlich in der Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens erscheint, die dabei auch die kirchengeschichtliche Literatur bucht und auch sonst der kirchlichen Vergangenheit Schlesiens ihre Aufmerksamkeit widmet. Im Herbst jeden Jahres während der kirchlichen Woche in Breslau hält der Verein seine Jahresversammlung ab, auf der auch wissenschaftliche Vorträge gehalten zu werden pflegen; Bericht darüber erscheint alljährlich im Korrespondenzblatt. Als neue Arbeit hat der Evangelische Pfarrverein der Provinz Schlesien dem Kirchengeschichtsverein jüngst den historischen Teil der vom Pfarrverein herauszugebenden Silesia sacra überlassen, und der Verein wirbt eben Mitarbeiter, die willig sind, bestimmte Kirchenkreise, besonders auch für die archivalische Durchforschung zu übernehmen. Für die Pastorenverzeichnisse würde man sich dabei für die Fürstentümer Breslau, Brieg, Glogau, Jauer und Liegnitz auf die altbekannte Ehrhardtsche Schlesische Presbyterologie stützen können, zu deren Ergänzung das Korrespondenzblatt mancherlei zusammengetragen hat. Auch sonst fehlt es nicht an Vorarbeiten

1) Danach ist die irrige Angabe oben S. 145 zu berichtigen.



für die noch zu schaffende große schlesische Kirchengeschichte; für die katholische Kirche sei etwa an Heynes „Dokumentierte Geschichte des Bistums Breslau" erinnert, für die Werdezeit der evangelischen Kirche Schlesiens und für ihre Martyriumsgeschichte an die einschlägigen Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, für die Gegenwart an Schians Kirchenkunde: „Das kirchliche Leben der evangelischen Kirche der Provinz Schlesien" (1903). Den Vorsitz des Vereins hat gegenwärtig der Breslauer Kirchenhistoriker Geh. Konsistorialrat Prof. D. Dr. Franklin Arnold; die Geschäfte führt der Unterzeichnete, in dessen Verwaltung sich auch die an Silesiaca reiche Bibliothek des Vereins und die Schriftleitung des „Korrespondenzblattes" befindet. Sup. D. Gerhard Eberlein, Strehlen.

3. **Die Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte** ist ins Leben gerufen von Abt D. Uhlhorn aus Hannover, Professor D. Tschackert und Superintendent D. Kayser aus Göttingen (jetzt alle drei verstorben) am 19. Mai 1895. Sie erließen einen Aufruf, der freudige Zustimmung fand, und am 11. Juni 1895 konnte im Evangelischen Vereinshause in Hannover die begründende Versammlung der „Gesellschaft" stattfinden. Hervorgegangen aus der Hannoverschen Landeskirche, will die „Gesellschaft", wie ihr Name sagt, ganz Niedersachsen umfassen; das kam gleich bei der Bildung des ersten Vorstandes zum Ausdruck, dem außer den drei Gründern und Professor Dr. Köcher aus Hannover auch angehörten: Geh. Oberkirchenrat D. Hansen aus Oldenburg und Archivar Dr. Haenselmann aus Braunschweig (s. d. Nachricht über die Gründung im ersten Jahrgang der „Zeitschrift", S. 259 ff.). Die „Gesellschaft" trat mit 338 Mitgliedern ins Leben und hat sich im ganzen auf dieser Höhe gehalten; auch zur Zeit zählt sie über 300 Mitglieder. Sie gibt die „Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte" (Braunschweig bei Albert Limbach) heraus, die jetzt im 24. Jahrgange steht; die ersten sieben Jahrgänge hat, unter Mitwirkung von Abt D. Uhlhorn und Professor D. Tschackert, Superintendent D. Kayser, die folgenden unter Mitwirkung von Geh. Konsistorialrat D. Ph. Meyer in Hannover und Geh. Konsistorialrat Professor D. Mirbt in Göttingen der Unterzeichnete herausgegeben. Größere Artikel, bzw. Artikelreihen haben verfaßt vor allem D. Kayser, der u. a. in Bd. III, IV, VII einen Abriß der Hannoversch-braunschweigischen Kirchengeschichte, leider nur bis 1122 geführt, gab, Superintendent Lic. Steinmetz in Hann.-Münden (die Generalsuperintendenten der verschiedenen Landesteile) und Abt D. Knoke in Göttingen (wertvolle Arbeiten zur Katechismusgeschichte). Die „Gesellschaft" erhebt einen Jahresbeitrag von 4 Mark, der immer nach dem Empfang der „Zeitschrift" fällig ist. Außer durch ihr Organ hat sie den Zusammenhang durch Versammlungen zu pflegen gesucht, die auch zugleich Werbezwecken dienen sollten. Bisher haben vier Versammlungen stattgefunden: in Hannover (1899), in Hildesheim (1903),

in Braunschweig (1906) und wieder in Hannover (1910); die ersteren drei noch von D. Kayser, letztere von D. Ph. Meyer geleitet. Eine vierte Versammlung war für 1913 in Lüneburg geplant, traf damals aber mit einer schon vorbereiteten Versammlung des niederdeutschen Sprachvereins zusammen und wurde verschoben; 1914 verhinderte sie der Ausbruch des Krieges. Neuerdings läßt die „Gesellschaft“ außer der „Zeitschrift“ auch größere Einzelpublikationen (bei Vandenhoeck u. Ruprecht in Göttingen) erscheinen, die von D. Mirbt in Verbindung mit D. Ph. Meyer und dem Unterzeichneten redigiert werden: „Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens“. Für die Mitglieder der „Gesellschaft“ werden sie zu ermäßigtem Preise abgegeben. Als erstes Heft liegt vor: Lic. Rudolf Ruprecht, Der Pietismus des 18. Jahrhunderts in den Hannoverschen Stammländern (206 S., 6 Mark, für Mitglieder der „Gesellschaft“ 4.30 Mark einschl. Porto). Eine von D. Kayser unternommene und in einigen Jahren kräftig und mit besonderer Liebe geförderte Publikation: Die Pfarren und Pfarrer Niedersachsens, die zu einer Presbyteriologie Niedersachsens sich gestalten sollte, ist leider wegen Mangels an Mitteln über die ersten fünf Hefte nicht hinausgekommen. Von den oben S. 149 ff. genannten gemeinsamen territorialgeschichtlichen Aufgaben hat sich die Gesellschaft jüngst u. a. auch der Patrozinienforschung angenommen; eine von ihr veranstaltete Umfrage lag der Veröffentlichung Pf. Dr. Henneckes über „Die mittelalterlichen Heiligen Niedersachsens“ in der Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen 1918, Heft 1/2, S. 123 ff. zugrunde. Bei dieser Gelegenheit sei mit Dank anerkannt, daß auch dieser Verein vor wie neben unserer „Gesellschaft“ stets sein Interesse auch der Kirchengeschichte Niedersachsens zugewandt hat. Das rege historische Interesse, das auf niedersächsischem Boden besteht, und dem noch mehrere Vereine und Zeitschriften ihr Dasein verdanken, offenbart sich jedem, der etwa die Literaturangaben in Uhlhorns „Hannoverscher Kirchengeschichte“ (1902) oder der Rolffsschen Kirchenkunde für Niedersachsen (1917) durchsieht, — beide Bücher in ihrer Art auch Dokumente der regen neueren niedersächsischen territorialkirchlichen Forschung.

Konsistorialrat D. Ferdinand Cohrs, Ilfeld a. Harz.

4. **Der Verein (Synodalkommission) für ostpreußische Kirchengeschichte** wurde auf Anregung des Konsistorialrats D. Eilsbergen im Jahre 1903 begründet. Er übergab 1907 den Vorsitz an den Unterzeichneten, damals Pfarrer in Mühlhausen. Anfänglich schwach unterstützt gewann der Verein im Laufe der Jahre gegen 450 Mitglieder, die ihm treu geblieben sind; Austritte sind fast gar nicht erfolgt. Jährlich hat er seit 1904 eine bis drei Veröffentlichungen unter dem Sammelnamen von „Schriften zur ostpreußischen Kirchengeschichte“ (Königsberg, Ferd. Beyer) herausgegeben und auch während des Krieges daran festgehalten. Unter den bisher 22 Publi-

kationen behandeln zwei die litauischen und masurischen Gemeinden Ostpreußens, während zwei andere das Ermland in seiner Reformation und in der Geschichte seiner evangelischen Kirchen seit 1772 zum Gegenstand haben. Der einzige evangelische Erzbischof v. Borowski fand seine Biographie durch die Feder seines Urenkels P. Walther Wendland, während seine patriotischen Predigten aus den Jahren 1806—1816 durch Professor D. Uckeley herausgegeben und eingeleitet wurden. Den Königsberger Religionsprozeß gegen Ebel und Diestel in seiner ersten Darstellung auf Grund des vollständigen Aktenmaterials brachte Lic. Konschel, der auch dem jungen Hamann ein lokalgeschichtliches Lebensbild zeichnete. Daß die großen pekuniären Schwierigkeiten der Drucklegung in der Kriegszeit von dem Verein überwunden werden konnten, verdankt er dem Ertrag seiner beiden Hefte: „Was wir in der Russennot erlebten", gesammelt von dem Unterzeichneten, die auch zur Schmückung von 42 beraubten Kirchen mit Abendmahlsgerät beitragen durften. Durch gelegentliche Vorträge wird das Interesse für den Verein zu heben gesucht. Schaut er auf seine nun 17jährige Arbeit zurück, so darf er sich sagen, daß er seine Daseinsberechtigung neben den allgemeineren Geschichtsvereinen des Landes, dem Verein für die Geschichte von Ost- und Westpreußen (Publikationen seit 1874), der um die Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands (seit 1858 bestehend) gesammelten Organisation u. a. und seine Leistungsfähigkeit erwiesen hat, obwohl noch manche Lücke der bisherigen Forschung zu füllen sein wird, ehe uns für alle Perioden unserer Geschichte Urkundenbücher vorliegen werden, wie etwa das Tschackertsche „U. zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Pr.", und ehe wir die alten Preußischen Kirchenhistorien von Hartknoch (1686) und von Arnold (1769) durch einen zeitgemäßen Neubau werden ersetzen können. Das bleibt eine Aufgabe der Zukunft.

Dompfarrer Lic. Nietzki, Königsberg i. Pr.

5. **Der Evangelische Verein für die Kirchengeschichte der Provinz Posen,** im Jahre 1910 infolge einer auf der Provinzialsynode von Universitätsprofessor D. Arnold (Breslau) gegebenen Anregung gegründet, befand sich bis zum Weltkrieg in erfreulicher aufsteigender Entwicklung. Die vier bis dahin (1911—1914) erschienenen Jahrgänge seines Jahrbuches „Aus Posens kirchlicher Vergangenheit" (vom Unterzeichneten redigiert. Lissa, Kommissionsverlag Oskar Eulitz) legten Zeugnis ab von gediegener sorgfältiger Forschung und von dem reichen und hochinteressanten Stoff, den gerade die Kirchengeschichte des Posener Landes mit ihren vielfachen und langdauernden, oft auch durch den nationalen Gegensatz verschärften Glaubenskämpfen darbietet. An Mitarbeitern fehlte es so wenig, daß mehrere fertig vorliegende Arbeiten aus Raummangel zurückgestellt werden mußten. Die Mitgliederzahl des Vereins wuchs, und die Mit-

gliederversammlungen, wie überhaupt die ganze Arbeit des Vereins erfreuten sich steigenden Interesses. Trotz der Erschwerungen der Kriegszeit gelang es auch, noch zwei Jahrbücher im Druck erscheinen zu lassen (5. und 6. Jahrgang 1915/16 und 1917/18). Auch gab der Verein im Jubeljahr der Reformation eine Schrift seines bewährten Mitarbeiters D. Dr. Wotschke, jetzt Pfarrer in Pratau, heraus: „Das Evangelium unter dem Kreuz im Lande Posen“, die in Fortsetzung eines früheren Werkes („Die Reformation im Lande Posen“, 1913) die Geschichte der evangelischen Kirche im Posener Lande von etwa 1628 bis 1775 anschaulich und gemeinverständlich, aber zugleich tief eindringend zur Darstellung bringt. Unser Verein war willens, auch an andere noch offene Aufgaben der Forschung und der Darstellung heranzutreten. Im Oktober 1916 wurde z. B. der Unterzeichnete nach Warschau entsandt, um in den dortigen Archiven Ermittlungen anzustellen, was für Quellenschriften zur Posener und Polnischen Kirchengeschichte dort vorhanden seien. Ein Bericht über die Ergebnisse dieser Forschungsreise ist in dem letzten Jahrbuch veröffentlicht.

Die Ereignisse des letzten Jahres, die Aufrichtung der polnischen Herrschaft in einem Teil der Provinz und die durch den Friedensvertrag erfolgte Abtretung auch anderer bisher unbesetzter und überwiegend deutscher Teile des Posener Landes, haben mit der gesamten evangelischen Provinzialkirche auch den Verein für Kirchengeschichte in eine bedenkliche Notlage gebracht, da viele seiner Mitglieder aus der Provinz teils bereits fortgezogen sind, teils noch fortziehen werden, so daß wohl nur eine kleine Schar Getreuer übrig bleiben dürfte. Die Herausgabe eines Jahrbuches war unter diesen Umständen schon im Jahre 1919 ebenso unmöglich wie die Abhaltung einer Mitgliederversammlung; und auch in diesem Jahre werden wir nichts herausbringen können. Doch geben wir die Hoffnung auf ein Weiterbestehen des Vereins und seiner Arbeit nicht auf. Sobald die evangelisch-unierte Kirche in dem westlichen Teil des neuen polnischen Reiches in der einen oder anderen Form ihre Organisation gefunden hat, wird es an der Zeit sein, auch den Verein für Kirchengeschichte entsprechend umzubilden, sein Arbeitsgebiet auch auf die zuvor westpreußischen und schlesischen Teile auszudehnen und ihm wohl auch einen dementsprechenden neuen Namen zu geben. Dann wird es ihm wohl auch trotz der erheblichen Steigerung der Druckkosten wieder möglich werden, sein Jahrbuch fortzusetzen, zumal wenn die evangelischen Vereine Deutschlands ihm hierzu Beistand leisten. Und um solch hilfreiches Interesse möchten wir heute bereits bitten.

Pfarrer Lic. Bickerich, Lissa i. P.

6. **Die Westpreußische Wissenschaftliche Pastoralkonferenz** hat sich darauf beschränkt, Anregungen zu kirchengeschichtlicher Arbeit zu geben. Eine eigene kirchengeschichtliche Abteilung

hat sie nicht begründet, da es ihr mit Berücksichtigung unserer eigenartigen Verhältnisse wünschenswert erschien, daß die Mitglieder der Pastoralkonferenz sich lieber an den Arbeiten des Westpreußischen Geschichtsvereins und an der von ihm schon seit 1880 herausgegebenen Zeitschrift beteiligen. Auch andere Organisationen und Unternehmungen (Publikationen des Vereins für die Geschichte von Ost- und Westpreußen, seit 1874; Zeitschrift des Historischen Vereins für den Regierungsbezirk Marienwerder, seit 1876, u. a.) boten Gelegenheit zur Mitarbeit. Diese ist auch in erheblichem Umfang benutzt worden. Die Anregungen zu ortsgeschichtlichen Studien der Geistlichen wurden in dankenswerter Weise vom Konsistorium unterstützt; eine Reihe von Einzelarbeiten, zum Teil von wissenschaftlichem Werte, sind das Ergebnis dieser Anregungen. Einer der Eifrigsten auf dem Gebiet der westpreußischen Territorialkirchengeschichte ist Pfarrer Lic. Freytag, jetzt in Osterwieck bei Danzig, der u. a. in allgemeinverständlicher Weise, doch auf wissenschaftlicher Grundlage „Die Reformation in Westpreußen" (1904) behandelt, auch speziell geschildert hat, „Wie Danzig evangelisch wurde" (1902). Die vom Provinzialverein für Innere Mission veranlaßten „Hefte zur Westpreußischen Kirchengeschichte" sind leider über die ersten Anfänge nicht herausgekommen, und eine gelehrte Zusammenfassung aller bisherigen Forschungen zur Westpreußischen Kirchengeschichte fehlt bis heute. Ob die Zukunft sie bringen wird? Schon während der Kriegszeit war eine Fortsetzung der gesamten kirchengeschichtlichen Arbeit nur in sehr beschränktem Umfang möglich. Was die Zukunft auch nach der Seite wissenschaftlicher Arbeit unserer zerstückelten Provinz bringen wird, steht dahin. Im Augenblick sind die Sorgen und Nöte so groß, daß uns der Atem stockt.

Generalsuperintendent D. Reinhard, Danzig.

7. **Der Verein für die evangelische Kirchengeschichte Westfalens**, der schon oben S. 160 f. über sich und seine Arbeiten berichtet hat, hat inzwischen am 22. Oktober v. J. die dritte Tagung der kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft in Münster abgehalten. Der Einladung dazu, die durch das kirchliche Amtsblatt (und eine Anzahl Sonntagsblätter) erfolgt war, waren trotz der Reiseschwierigkeiten einige 30 Teilnehmer gefolgt. Die diesjährige Tagung wurde dadurch besonders ausgezeichnet, daß die gesamte theologische Fakultät sich nicht bloß an ihr beteiligte, sondern auch die Gelegenheit benutzte, eines der rührigsten und verdienstvollsten Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft, den Pfarrer Dresbach zu Halver, durch Verleihung des D. theol. h. c. zu ehren. In seinen einleitenden Worten betonte der Vorsitzende, der Zweck der Arbeitsgemeinschaft sei, Anregung und Anleitung zu kirchengeschichtlichen Studien zu geben. Sie stellt daher ein schon in der Einladung benanntes Thema auf, das in zwei Vorträgen von verschiedenen Seiten beleuchtet wird, die inhaltlich in den Stoff

einführen und zugleich zeigen, wie man die Quellen und Urkunden als lebendige Zeugen reden läßt. Diesmal stand „Die christliche Liebestätigkeit" im Mittelpunkt. Der kirchengeschichtliche Ordinarius der Fakultät D. G. Grützmacher, führte in die Liebestätigkeit der alten Kirche; darauf gab der Unterzeichnete eine Übersicht über die Liebestätigkeit in Westfalen bis zur Aufklärung hin. In der anschließenden Besprechung wurde dazu angeregt, daheim die Archive sich genauer auf alles anzusehen, was an urkundlichem Material zur Liebestätigkeit etwa noch vorhanden sei: Diakoniebücher, Armenrechnungen, Stiftungsurkunden finden sich noch vielfach und warten des Entdeckers. Auch das kommunale Armenvermögen, das großenteils aus alten Stiftungen sich zusammensetzt, hat wohl noch die ursprünglichen Namen alter Fonds bewahrt. Kirchenordnungen enthalten wertvolle Notizen. Der Vorsitzende konnte ein, cura pauperum genanntes, Büchlein aufweisen, in dem das geistliche Ministerium von Soest von 1674—91 Einnahmen und Ausgaben verzeichnete. Es wurde aufgefordert, man möge alles Gefundene zusammenstellen und dem Vorsitzenden zur Veröffentlichung im „Jahrbuch" zusenden. Als Thema der nächstjährigen Arbeitsgemeinschaft wurde „Die westfälische Kunst" bestimmt. Endlich stimmte man dem Vorschlage des Vorstandes freudig zu, ein Heimatbuch „Unser Westfalen" herauszugeben, das als Vorläufer einer westfälischen „Kirchenkunde" in Einzeldarstellungen, die auf wissenschaftlich gesichertem Grunde ruhen, aber volkstümlich gehalten sind, durch die Kirchen- und Kulturgeschichte des Landes führt. Man hofft, damit besonders den heutigen Heimatvereinen wie den Bestrebungen der Volkshochschulen entgegenzukommen und auf deren Hilfe bei Verbreitung rechnen zu dürfen. Herausgeber wird der Unterzeichnete sein; den Verlag hat Bertelsmann in Gütersloh übernommen. Das Werk ist auf 3 Bde. zum Subskriptionspreis von 36 Mark, geb. 45 Mark, berechnet: I. Mittelalter; II. Reformationszeit; III. Neuzeit.

Die Tagung hat somit reichen Samen ausgestreut, von dem manche Frucht erwartet werden darf. Rothert, Münster.

8. **Der Zwingliverein** verdankt, wie sein ursprünglicher Name „Vereinigung für das Zwinglimuseum in Zürich" andeutet, seine Entstehung einer 1893 von Emil Egli gemachten Anregung, „die Erbstücke des großen Mannes und seiner Zeit zu einer ständigen und allen zugänglichen Sammlung zu vereinigen"; und sein nächstliegender Zweck besteht daher darin, das 1899 in der Stadtbibliothek von Zürich eröffnete, seit 1917 in der dortigen Zentralbibliothek befindliche Zwinglimuseum zu unterhalten und auszubauen. Aber früh schon wurden neben der Schaffung der Sammlung auch Publikationen zur Geschichte Zwinglis und der Reformation ins Auge gefaßt; und bereits von 1897 an bietet der Zwingliverein seinen Mitgliedern als Gegengabe für ihre Jahresbeiträge die „Zwingliana". Diese, zuerst redigiert von Emil

Egli, seit 1909 von Gerold Meyer von Knonau, erscheinen jährlich zweimal und enthalten auf je zwei Bogen größere und kleinere Untersuchungen und Mitteilungen über das Leben und Werk Zwinglis und seines Kreises „in einer glücklichen Verbindung von Wissenschaftlichkeit und edler Popularität". Und eben jetzt stehen diese „Zwingliana", in denen viel wertvolles Material niedergelegt ist, am Abschluß des dritten Bandes. Aber schon 1901 war der Zwingliverein mit einer weiteren Publikation fortlaufender Art auf den Plan getreten, mit den „Quellen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte". Damals erschien als erster Band „Die Chronik des Bernhard Wyß", herausg. von Georg Finsler; 1904 folgte „Heinrich Bullingers Diarium", herausg. von Emil Egli, 1905 „Die Chronik des Laurencius Boßhart", herausg. von Kaspar Hauser. 1912 wurde das Unternehmen erweitert zu den „Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte". Als erster Band dieser zweiten Serie erschien die Abhandlung von Frida Humbel, „Ulrich Zwingli und seine Reformation im Spiegel der gleichzeitigen schweizerischen volkstümlichen Literatur". Ihr folgte 1916 eine solche von Cornelius Bergmann über „Die Täuferbewegung im Kanton Zürich bis 1660". Durch den Fortgang des Weltkrieges ist dann die Weiterführung der Publikationen unterbrochen worden; sie soll aber sobald als möglich wieder aufgenommen werden.

Schon seit den ersten Jahren seines Bestehens hatte der Zwingliverein eine weitere große Veröffentlichung ins Auge gefaßt, eine neue Ausgabe sämtlicher Werke Zwinglis im „Corpus Reformatorum". In drei Abteilungen sollte der Stoff gegliedert werden, in die Reformationsschriften, die Kommentare und den Briefwechsel. Und bereits seit 1904 wird das Werk durch die entsagungsvolle Arbeit von Emil Egli († 1908), Georg Finsler und Walther Köhler (seit 1909) in Lieferungen der Öffentlichkeit übergeben. Während von den Kommentaren noch nichts erschienen ist, liegen jetzt von den Reformationsschriften drei abgeschlossene Bände und sechs Lieferungen des vierten Bandes vor, die Jahre 1510—1525 umfassend, vom Briefwechsel die zwei ersten Bände und sechs Lieferungen des dritten Bandes, d. h. der Briefwechsel der Jahre 1510—1528. Bevor noch diese neue Ausgabe von Zwinglis Werken zum Abschluß gekommen ist, hat der Zwingliverein bereits die Vorbereitung einer weiteren großen Publikation in Angriff genommen, um sie im „Corpus Reformatorum" unmittelbar an die Zwingliwerke anschließen zu können: es ist dies der Briefwechsel Heinrich Bullingers. Bereits seit 1913 befaßt sich Traugott Schieß mit der Sammlung dieses ungeheueren, auf etwa 10000 Nummern berechneten Materials.

Abgesehen von diesen großen zusammenhängenden Publikationen hat der Zwingliverein auch hin und wieder das Erscheinen einzelner Veröffentlichungen unterstützt. So sind in seinem Auftrag oder

unter seiner Mitwirkung erschienen: 1910 der erste Band von Emil Eglis „Schweizerischer Reformationsgeschichte", herausgegeben von Georg Finsler; 1912 der dritte Band vom „Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer", bearbeitet von Traugott Schieß; 1913 das „Register zu Heinrich Bullingers Reformationsgeschichte", bearbeitet von Willy Wuhrmann; 1919 das prächtige Jubiläumswerk zum Gedächtnis der Zürcher Reformation „Ulrich Zwingli" mit Beiträgen von Gerold Meyer von Knonau, Walther Köhler, Wilhelm Oechsli und Oskar Farner.

So ist also der weit im Schweizerland herum verbreitete und von Männern wie Gerold Meyer von Knonau, Hermann Escher, Georg Finsler und Walther Köhler geleitete Zwingliverein mächtig über seine anfänglich gesteckten Ziele hinausgewachsen und hat sich zu dem weitaus wichtigsten Arbeitszentrum für die Erforschung der schweizerischen Reformationsgeschichte entwickelt; ja bereits hat er auch vereinzelt über dieses Gebiet der Reformationshistorie hinausgegriffen. Und es ist nun wohl der Zeitpunkt gekommen, wo es das Gebotene wäre, in dieser Richtung einen entscheidenden Schritt weiter zu gehen, sich aus einem Zwingliverein in einen „Verein für Schweizerische Kirchengeschichte" zu verwandeln, die „Zwingliana" zu einer „Quartalschrift für Schweizerische Kirchengeschichte" (die bereits bestehende, von Marius Besson, Albert Büchi und Johann Peter Kirsch geleitete „Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte" kommt ja nur für die Erforschung des katholischen Teils der Schweizerischen Kirchengeschichte in Betracht) auszubauen und so systematisch mitzuschaffen an der mächtigen Aufgabe, die nun allenthalben so verheißungsvoll in Angriff genommen ist und wird, alle großen Bewegungen der allgemeinen Kirchengeschichte, besonders auch diejenigen der neueren und neuesten Zeit, aus der Territorial- und Lokalgeschichte heraus — und ebenso in sie hinein zu verfolgen.

Ernst Staehelin, Basel.

Deutsche katholische kirchengeschichtliche Organisationen

Es war als selbstverständlich in Aussicht gestellt worden, daß die ZKG. zur Ergänzung des auf S. 138 ff. gebotenen Berichtes über die Geschichte der deutschen evangelischen kirchengeschichtlichen Organisationen nunmehr auch einen entsprechenden Bericht über die katholischen kirchengeschichtlichen Territorialvereine zu beschaffen versuchen würde. Die Umfrage hat ergeben, daß es einen katholischen Territorialkirchengeschichtsverein, der ausdrücklich diesen Namen trägt, mit

einer eigenen Kirchengeschichtszeitschrift nur für die Freiburger Erzdiözese gibt. Dieser berichtet im folgenden über seine Arbeit, insonderheit über sein Freiburger Diöcesan-Archiv. Ebenso gilt ein besonderer Bericht der noch jungen Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, in der Vereine nach Art des evangelischen Vereins für Reformationsgeschichte oder des Zwinglivereins ihre katholische Ergänzung finden. Neben diesen beiden Kirchengeschichtsvereinen fehlt es freilich an allgemeinen katholischen Territorialgeschichtsvereinen, die sich, dem Charakter ihres Territoriums entsprechend, auch — und zwar schon frühzeitig — die Pflege der kirchlichen Geschichte in ihrem Gebiete zur Aufgabe gesetzt haben, und an eben solchen Zeitschriften ohne besondere dahinter stehende Organisation bekanntlich keineswegs. Darüber hat u. a. P. Albert, Freiburg i. Br., in Band 2 der Tilleschen „Deutschen Geschichtsblätter" (1901, S. 203 ff.) in seinem Aufsatz „Zur Partial-Kirchengeschichte" berichtet[1]. Darauf sei ausdrücklich verwiesen.

Daran anknüpfend bzw. auch darüber hinaus weiterführend erinnern wir hier nur an Unternehmungen wie die Geschichtsblätter für die mittelrheinischen Bistümer (Trier, Mainz, Limburg u. a.; 1883 gegr.; Mainz, Kirchheim), das Diöcesan-Archiv von Schwaben, das Organ für Geschichte, Altertumskunde, Kunst und Kultur der Rottenburger Diözese und der Nachbargebiete (seit 1884; Stuttgart, in Kommission des Deutschen Volksblattes), das Archiv für Geschichte des Hochstifts Augsburg, das seit einigen Jahren im Auftrag des Historischen Vereins Dillingen erscheint (herausgegeben von Prof. Alfred Schröder, Dillingen, Selbstverlag. Bd. 5, 1919), das Trierische Archiv, hinter dem die Gesellschaft für Trierische Geschichte und Denkmalspflege steht (z. Z. herausgegeben von Stadtbibliothekar Prof. Dr. Kentenich und Domkapitular Dr. Lager), die Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und Diözese Fulda sowie die Mitteilungen des Historischen Vereins der Diözese Fulda, der, 1896 gegründet, 1897 seine „Mitteilungen" (Verlag der Fuldaer Aktiendruckerei) herauszugeben begann und auch sonst historische Unternehmungen mannigfacher Art unterstützt hat. In den genannten und anderen deutschen Diözesen gibt es ferner Diözesanblätter und Pastoralblätter, in denen auch das Geschichtliche Beachtung findet, neben Geschichtsblättern, die auch der innerkirchlichen Entwicklung ihre Aufmerksamkeit widmen, — überall ohne daß besondere Kirchengeschichtsvereine nach Art der evangelischen beständen. Daß die großen katholischen Wissenschafts-

1) Der Bericht ergänzt den an der katholischen Forschung fast ganz vorübergehenden Aufsatz „Partialkirchengeschichte" von Otto Clemen, ebenda S. 35 ff., in dem über den damaligen Stand der evangelischen territorialen Kirchengeschichtsforschung berichtet wird. Der Aufsatz sei zu oben S. 138 ff. nachgetragen.

organisationen wie die Görresgesellschaft auch der Landeskirchengeschichte zu dienen bereit sind, zeigen ihre Publikationen; aber es ist stets nur ein kleiner Teil ihrer Arbeit. Die Görresgesellschaft hatte der Benediktiner Pius Gams, der bekannte Verfasser der „Series episcoporum“ (1873), schon im Jahre 1879 für eine Germania sacra zu interessieren gesucht, ohne daß aber seine Anregung ausgeführt worden wäre. Quellen und Forschungen zur österreichischen Kirchengeschichte gibt die österreichische Leo-Gesellschaft in Wien heraus. Eine weitere Pflegstätte für kirchengeschichtliche Forschungen, doch ohne spezifisch territorialgeschichtliche Einstellung, bilden endlich auf katholischer Seite die deutschen Ordensniederlassungen. Hinter den der Geschichte des hlg. Franziskus und seiner Orden mit besonderer Berücksichtigung des germanischen Sprachgebietes dienenden deutschen Franziskanischen Studien (seit 1914; Münster i. W., Aschendorff) und ihren Beiheften und Quellenpublikationen in den „Monumenta Germaniae Franciscana“ steht die Bonner Franziskanerniederlassung; ebenso hinter den altbekannten Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, die 1918 im 39. Jahrgang (= Neue Folge, Jahrgang 8) standen und seitdem wegen der Zeitverhältnisse pausieren, das Salzburger Benediktinerstift St. Peter (Verlag Anton Pustet, Salzburg). Diese letztgenannten Studien haben sich freilich, ebenso wie die seit 1880 bestehende und im Zisterzienserstift Mehrerau bei Bregenz redigierte Cisterzienser-Chronik, nicht auf die deutsche Ordensgeschichte beschränkt. Dagegen geben die Dominikaner bekanntlich besondere Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland heraus (1919 erschien Heft 13), auch da ohne daß es der Bildung eines besonderen kirchengeschichtlichen Vereins bedurft hätte. Raum genug wäre freilich für solche kirchengeschichtlichen Territorialorganisationen vorhanden; sie würden, wie die Freiburger, ihre Existenzberechtigung erweisen können und Möglichkeit zu fruchtbarer Arbeit in genügendem Maße finden. L. Zscharnack.

1. **Der Verein für Geschichte, christliche Kunst, Altertums- und Literaturkunde des Erzbistums Freiburg mit Berücksichtigung der angrenzenden Bistümer** trat im Sommer des Jahres 1862 ins Leben. Sein „Vater und Gründer“ war Wendelin Haid, Pfarrer und Dekan zu Lautenbach bei Oberkirch (Baden). Das „Provisorische Komitee“ bestand aus 13 angesehenen Männern der Wissenschaft, 8 Theologen und 5 Laien. Protektoren waren der Erzbischof von Freiburg, der Bischof von Rottenburg und die Fürsten von Hohenzollern-Sigmaringen, von Fürstenberg und von Löwenstein-Wertheim-Rosenberg, denen sich bald noch die Bischöfe von Straßburg und Mainz zugesellten. An der Spitze des Vereins stand hernach ein aus Geistlichen und Laien zusammengesetztes, durch Kooptation sich er-

gänzendes Komitee, bis im Jahre 1900 die Umgestaltung im Sinne des neuen bürgerlichen Gesetzbuches erfolgte. Mitglieder waren es 1865: 487, 1919: 926, in ihrer großen Mehrzahl Geistliche der Erzdiözese, aber auch eine stattliche Anzahl Laien sowie zahlreiche Bibliotheken. Der Jahresbeitrag belief sich anfangs auf 1 Vereinstaler (1 fl. 45 kr.), 1919 auf 6 Mark, wofür die Mitglieder die Vereinszeitschrift erhalten. Das Freiburger Diözesan-Archiv — so heißt die Zeitschrift — sollte die „Quellensammlung der badischen Landesgeschichte" und die „Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins" nach der kirchlichen Seite ergänzen, mithin der Erforschung und Darstellung der Geschichte der Erzdiözese dienen und „ein Organ der echten, urkundlichen, unparteiischen geschichtlichen Wahrheit" sein. 1865 konnte der erste Band erscheinen. Den Verlag hat bis heute die Herdersche Verlagshandlung in Freiburg. Der vorgesehene Durchschnittsumfang von 25 Bogen mußte erst in den letzten Jahren wegen der hohen Druckkosten auf die Hälfte herabgesetzt werden. Die anfängliche Bestimmung, daß nur die Arbeiten von Mitgliedern des Vereins Aufnahme finden sollten, wurde mit der Zeit fallen gelassen; heute besteht für die Mitarbeiterschaft kein Hindernis mehr, auch nicht nach der Konfession. Seit 1900 erscheint die Zeitschrift in neuer Folge, so daß der 1919 erschienene 47. Band der ganzen Reihe der 20. Band der „Neuen Folge" ist.

Es ist hier nicht entfernt möglich, eine Vorstellung von der Fülle des in den 47 Bänden enthaltenen Stoffes zu geben. Entsprechend der Zusammensetzung des Erzbistums aus Teilen der alten Diözesen Konstanz, Basel, Straßburg, Speier, Worms, Mainz und Würzburg sowie ungezählter weltlicher Herrschaften ist das Bild ein überaus buntes. Anfangs zwar fanden die verschiedenen Bistumsteile nicht gleichmäßige Berücksichtigung, und anderseits wurden die Grenzen des Erzbistums keineswegs streng eingehalten: gemäß dem Hervorgehen der Erzdiözese aus dem alten Bistum Konstanz genoß dieses mit seinen weite Gebiete Württembergs, Bayerns und der Schweiz umspannenden Grenzen lange den Vorzug vor dem badischen Mittel- und Unterland, was allerdings auch auf den Reichtum der Quellen für das Bistum Konstanz sowie auf die größere Bedeutung seiner Klöster zurückzuführen ist. Aber die Schriftleitung war tunlichst und mit Erfolg auf Abstellung dieser Ungleichheit bedacht, so daß nach und nach die kirchengeschichtliche Forschung der gesamten Erzdiözese ziemlich gleichmäßig zu Wort kam. Inhaltlich ist der Wert der Beiträge je nach der fachmännischen Vorbildung und Schulung der Verfasser naturgemäß verschieden. Im allgemeinen darf wohl gesagt werden, daß das Freiburger Diözesan-Archiv mit Ehren vor der Kritik bestehen und sich auch in bezug auf Objektivität mit Zeitschriften aus den andern Lagern messen kann. Im einzelnen seien vor allem die von Haid begonnenen, sehr wertvollen Quellenpublikationen genannt, nämlich der „Liber decimationis cleri Constantiensis pro papa de anno 1275" (Bd. 1, S. 1—303), der „Liber quartarum et banna-

lium in diocesi Constantiensi de anno 1324“ (Bd. 4, S. 1—62), der „Liber taxationis in diocesi Constantiensi de anno 1353“ (Bd. 5, S. 1 bis 118), der von Fr. von Weech edierte, für die Geschichte und Geographie Schwabens in der Zeit von 1078 bis 1218 bedeutende „Rotulus San-Petrinus“ (Bd. 15, S. 133—184), das von Fr. Zell und M. Burger veröffentlichte „Registrum subsidii charitativi im Bistum Konstanz am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts“ (Bd. 24, S. 183—238; Bd. 25, S. 71—150; Bd. 26, S. 1—133; Bd. 27, S. 17—142), sowie das von K. Rieder publizierte Registrum gleicher Art vom Jahr 1508 (Bd. 35 = NF. 8, S. 1—108). Von Darstellungen seien aus neuerer Zeit die zur Erinnerung an das Reformationsjubiläum d. J. 1917 in den Bänden 45—47 (NF. 18—20) erschienenen, einer umfassenden Geschichte der Reformation in Baden vorarbeitenden Aufsätze hervorgehoben, darunter der von E. Göller über den „Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablaßpraxis, im Anschluß an den Ablaßtraktat des Freiburger Professors Johannes Pfeffer von Weidenberg“ (Bd. 45 = NF. 18, S. 1—178), sowie der von J. Sauer über „Reformation und Kunst im Bereich des heutigen Baden“ (Bd. 46 = NF. 19, S. 323—506); jener ist für die Geschichte der Reformation überhaupt, dieser für die Kunstgeschichte Badens von besonderer Bedeutung. Nicht unerwähnt sei ferner das von K. J. Mayer eingeführte und von ihm bis heute fortgesetzte, periodisch erscheinende und bis zur Errichtung des Erzbistums (1827) zurückreichende Necrologium Friburgense (Beginn Bd. 16), ein „Verzeichnis der Priester, die im Gebiet und Dienst der Erzdiözese verstorben sind, mit Angabe von Jahr und Tag der Geburt, der Priesterweihe und des Todes, der Orte ihres Wirkens, ihrer Stiftungen und literarischen Leistungen; Beitrag zur Personalgeschichte und Statistik der Erzdiözese“, — eine wichtige Vorarbeit für eine etwaige badische „Presbyterologie“. Für die Jahre 1909—1915 ist in den Bänden 37—43 (NF. 10—16) auch eine „Kirchliche Statistik der Erzdiözese“ enthalten, die dann wieder fallen gelassen wurde, weil das Material für die folgende Zeit im „Kirchlichen Handbuch“ von Krose gebucht ist. Von Band 33 ab bis Band 41 (NF. 6—14), also von 1905 bis 1913, erschien ferner alle zwei Jahre ein Bericht von J. Sauer über die kirchliche Denkmalskunde und Denkmalspflege in der Erzdiözese.

Auch die für eine Zeitschrift so wichtige Registerfrage wurde beizeiten in Erwägung gezogen. Für die Bände 1—27 wurde ein eigener Registerband ausgegeben. Er enthält 1. ein Verzeichnis der Mitarbeiter und ihrer bis dahin veröffentlichten Beiträge; 2. ein systematisches Verzeichnis der Aufsätze und Mitteilungen, von P. Albert, nach den Rubriken: Allgemeines und einzelne Landes- und Bistumsteile; Einzelne Orden und Klöster; Biographie und Familiengeschichte; Gelehrten-, Literatur- und Schulgeschichte; Rechts-, Finanz- und Wirtschaftsgeschichte, Stiftungen; Konzilien, Verordnungen und Verwandtes; Kunst-

und Kulturgeschichte; Literarische Anzeigen; Abbildungen und Karten; 3. ein Personen-, Orts- und Sachregister, bearbeitet von H. Klenz. — Von P. Albert stammt auch die bibliographische Übersicht über die neben dem Freiburger Diözesan-Archiv in demselben Zeitraum in Büchern und Schriften aller Art erschienenen, die Kirchengeschichte des Erzbistums irgendwie berührenden Arbeiten (Bd. 29 = NF. 2, S. 324—359). Von da an erscheint eine solche, die gesamte kirchengeschichtliche Literatur der Erzdiözese umfassende Übersicht nebst besprechendem Text regelmäßig, bis Bd. 33 (NF. 6) jährlich, später alle zwei Jahre.

Den Vorsitz des Vereins hat gegenwärtig der Freiburger Ordinarius für KG. Prof. Dr. Göller inne; Schriftführer ist Prof. Dr. Krebs ebenda. Die Schriftleitung der Zeitschrift besorgten seit deren Gründung: K. Zell (Bd. 1—4), J. König (Bd. 5—27), K. J. Mayer (Bd. 28—34 = NF. 1—7), K. Rieder (Bd. 35—46 = NF. 8 bis 19), und seitdem der Unterzeichnete.

Dr. Friedrich Hefele, Freiburg i. Br.

2. Die **Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum** hat nach § 2 ihrer Satzung den Zweck, „Werke katholischer Schriftsteller aus der Zeit der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts in einer den Forderungen der Wissenschaft entsprechenden Weise herauszugeben“. In erster Linie stehen dabei Schriften deutscher Verfasser, deren große Zahl kaum zu übersehen ist; außerdeutsche kommen nur nach sachgemäßer Auswahl in Betracht. Als Zeitgrenzen gelten die Jahre vom Auftreten Luthers bis zum Schlusse des Konzils von Trient, 1517—1563; doch sind auch frühere und spätere Werke nicht ausgeschlossen, wenn sie das Verständnis der Glaubenskämpfe in jenem Zeitraum fördern. Die Gesellschaft verfolgt keine polemischen oder aggressiven, sondern nur wissenschaftliche Zwecke, aber doch in dem Sinne katholischer Gegenwehr, insofern sie die Vertreter der katholischen Kirche und des katholischen Glaubens in ähnlicher Weise zu Worte kommen lassen will, wie es auf der andern Seite durch kritische Herausgabe der Schriften Luthers, Melanchthons, Zwinglis u. a. geschehen ist und geschieht. Gründer und erster Leiter der Gesellschaft war der inzwischen verstorbene Bonner Kirchenhistoriker Prof. Dr. Joseph Greving, der durch seine „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte“ und darin insonderheit durch seine Eckstudien den Aufgaben der Gesellschaft vorgearbeitet hat, und aus dessen Feder auch der erste, jüngst erschienene Band des „Corpus Catholicorum“ stammt; er enthält Ecks „Defensio contra amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstatini invectiones“ (1518), die Schrift, mit der Eck zum erstenmal öffentlich auf den Kampfplatz tritt und die Wittenberger zur öffentlichen Disputation auffordert, während die kurzen Annotationes (Obelisci) Ecks zu den 95 Thesen Luthers vom 31. Oktober 1517 nicht für die Öffent-

lichkeit, sondern nur für den Bischof von Eichstätt auf dessen Wunsch bestimmt gewesen waren. Neben weiteren Schriften Ecks, auch den Akten seiner Leipziger Disputation mit Karlstadt und Luther, sind Schriften von Johann Cochlaeus, Hieronymus Emser, Barthol. Latomus, Johannes Dietenberger, Alveld u. a., auch Contarinis „Tractatus de iustificatione" zur Veröffentlichung in Aussicht genommen und die Kräfte dafür gewonnen; protestantischerseits arbeitet u. a. Walther Köhler mit, der die Herausgabe von Dungersheims „Articuli sive libelli triginta" zugesagt hat Die wissenschaftlich-technischen Grundsätze für die Herausgabe des Corpus Cath. sind in dem genannten 1. Band zum Abdruck gelangt, ebenso die Satzungen der „Gesellschaft". An der Spitze des ganzen Unternehmens steht jetzt nach Grevings Tod Prälat Dr. Ehses, der Leiter des römischen Instituts der Görresgesellschaft. Mehrere Bände sind druckfertig. Außer den Mitgliederbeiträgen der Gesellschaft, die allein das Unternehmen nicht tragen könnten, fließen ihm, wie schon oben S. 367f. berichtet, jetzt auch staatliche Mittel zu, so daß es hoffentlich gelingt, den Plan in seinen wichtigsten Teilen auszuführen.

Die Mitglieder der Gesellschaft des C. C. haben das Recht, die Veröffentlichungen der Gesellschaft auch einzeln zum Subskriptionspreise, ferner die von Greving begründeten „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte" und die von Prof. Dr. Finke geschaffenen „Vorreformationsgeschichtlichen Forschungen" einzeln oder insgesamt mit einem Nachlaß von 25 % vom gewöhnlichen Preise zu beziehen (Münster, Aschendorf). Anmeldungen neuer Mitglieder sind an den Sekretär der Gesellschaft, Dr. Joseph Lortz (Bonn, Meckenheimerstr. 68) zu richten.

Literarische Umschau

Bücherbesprechungen [1]

Carl Maria Kaufmann, Handbuch der altchristlichen Epigraphik. XVI und 514 S. Mit 254 Abbildungen, sowie 10 schriftvergleichenden Tafeln. Freiburg i. Br., Herder, 1917. 18 Mark, geb. 20 Mark. — Das Buch ist ein vollwertiges Seitenstück zu K.s 1914 in zweiter Auflage erschienenem „Handbuch der christlichen Archäologie". Es ist ein Werk, wie es uns, nachdem Le Blant in seinen „Inscriptions chrétiennes de la Gaule" für einen eng begrenzten Ausschnitt des Arbeitsfeldes schon ein specimen eruditionis gegeben hatte, für das gesamte Arbeitsfeld gerade noch fehlte. Eine gewaltige Arbeit ist hier geleistet, auf die der Verf. und mit ihm die katholische Theologie, die ja freilich in Rom und durch ihre Verbindungen auch in anderen Gebieten das weitschichtige Material in bequemster Zugänglichkeit besitzt, mit Recht stolz sein kann. Ich hatte mich 1890 auf Anregung meines unvergeßlichen Lehrers, Prof. D. Nikolaus Müller, mit dem schon damals umfangreichen Material an der Hand der Berliner Hilfsmittel beschäftigt; welch' unermeßlich reiches Material ist aber seither hinzugekommen! und wie dankenswert umfassend zieht es der Verf. heran! Von den Totengebetsformularen Ägyptens bis zur Inschrift von Arykanda und der Mosaikkarte von Madaba wird nichts übersehen. Über das Spottkruzifix vom Palatin, wo Richard Wünsch's (so! nicht Wünsche) Theorie vom Sethitenkult doch etwas zu schnell abgelehnt wird, das Ichthys-Monument von Autun wie über die Aberkios-Inschrift werden wir ebenso

1) Für die Bücherbesprechungen und die diesen folgenden literarischen Nachrichten und Anzeigen bitten wir zu beachten, daß viele hier abgedruckte Manuskripte ohne Schuld der Herren Referenten sehr lange haben lagern müssen, ehe sich nun Gelegenheit zum Abdruck findet. Es darf aber versichert werden, daß fortan auf regelmäßige literarische Berichterstattung, vor allem in der Form zusammenhängender Forschungsberichte, daneben je nach Bedarf in Gestalt von Einzelbesprechungen oder -anzeigen Bedacht genommen werden wird.

Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze daraus, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir, regelmäßig an den Verlag Fr. A. Perthes A.-G. in Gotha „für die Ztschr. für KG." einzusenden.



kurz wie zutreffend über den Stand der Forschung aufgeklärt[1]. Bezüglich des Aberkios-Denkmals möchte ich nicht so zuversichtlich, wie Kaufmann S. 169 ff. es tut, behaupten, daß es christlicher Herkunft sei. Derartige Inschriften schillern vielfach so eigenartig, daß man nur mit äußerster Vorsicht urteilen darf und lieber bei einem non liquet stehen bleiben sollte; der Verfasser will aber durchaus die Eucharistie dort erwähnt finden; wie man denn überhaupt zu seinen Ausführungen über „dogmatische Texte" (160 ff.) manches Fragezeichen setzen möchte: Firmelung, Fegefeuer, Märtyrerkult seien nur genannt. Wird z. B. bezüglich der letzteren allemal an den entscheidenden Punkten richtig ergänzt? — Im übrigen aber können wir für den geradezu wundervoll ausgestatteten Band, der dem Benediktinerabt D. Schachleiter von Emaus bei Prag gewidmet ist, nur dankbar sein. Das gehaltreiche Werk zerfällt in elf Abschnitte: 1. Begriff und Aufgabe der altchristlichen Epigraphik. Quellen und Literatur (S. 1 ff.), mit höchst dankenswerten Anweisungen zum Kopieren und Abgießen von Inschriften (nach, mir wenigstens, teilweise noch unbekannten Methoden); 2. Äußere Erscheinung, Paläographie, Sprache und Datierung der Inschriften (S. 15 ff., ich ersehe auch aus K.s reichen Angaben wieder, wie wenig sie noch für die Erforschung der *Κοινή* ausgenutzt sind); 3. Sepulkralinschriften im allgemeinen und in einzelnen Ländern (S. 52 ff. Hiernach können wir mit leidlicher Sicherheit die einzelnen Formulare den einzelnen Ländern zuweisen; wenn das Material, vor allem das datierte, weiter so zuwächst wie bisher, dann werden wir die einzelnen Formulare wohl auch nach Zeiträumen abgrenzen können); 4. Ausgewählte epigraphische Texte zur vita profana et socialis. Volksklassen. Berufsstände. Heimatangaben. Familienleben. Grabrecht (S. 97 ff.); 5. Das epigraphische Formular in besonderer Berücksichtigung dogmatischer und verwandter Texte (S. 132 ff.); 6. Kirche und Hierarchie (S. 227 ff. Hier finde ich, wenn ich recht sehe, keinen Hinweis auf die neben ihrem Amt noch einen Zivilberuf betreibenden Kleriker Kleinasiens, ich meine vor allem Isauriens); 7. Die Graffiti (S. 297 ff.); 8. Urkunden. Nichtkirchliche historische Inschriften (S. 312 ff. Hier werden wir auch über die Inschrift des Königs ʿÊzânâ von Aksûm und die nubische Silko-Inschrift aufgeklärt); 9. Die Inschriften des Papstes Damasus, nebst Vorbemerkungen über die epigraphische Dichtung (S. 327 ff.); 10. Nachdamasianische historische Inschriften in poetischer Form. Märtyrologien und Bantituli aus den römischen Katakomben. Basilikentitel (S. 366 ff.); 11. Ausgewählte Bauinschriften und verwandte Texte, mit besonderer Berücksichtigung des Orients. Die Landkarte von Madaba. Den Schluß macht ein höchst wertvoller Tabellenanhang und ebenso reichhaltige wie sorgfältige

---

1) Ich möchte bei dieser Gelegenheit betreffs der Palatin-Inschrift fragen, ob nicht das „offenbar gar nicht zum Bilde gehörige" (so Kaufmann S. 303 Anm. 2) vielleicht der Rest eines Monogramms sein könnte.

Register. — Auch die protestantische Theologie wird das Werk mit großem Nutzen verwerten. Der Verf. ist m. W. Benediktiner. Das wissenschaftliche Streben dieses Ordens wird auch durch das vorliegende Werk erneut belegt.

Kaltenkirchen (Holstein). H. Stocks.

Arthur Stein, Untersuchungen zur Geschichte und Verwaltung Ägyptens unter römischer Herrschaft. XI, 260 S. Stuttgart, Metzlersche Buchhandlung, 1915. Mark 9. — Eine Monographie der Geschichte Ägyptens um die Zeitenwende ist auch der Kirchengeschichte sehr willkommen. Stein hat für sie reiches Material aus den Papyrusurkunden geschöpft. Daß er nicht länger zugewartet, sondern den Entschluß zur zusammenfassenden Verarbeitung des bis jetzt vorhandenen Stoffes gefaßt hat, ist durchaus zu begrüßen. Es geht nun einmal nicht an, angesichts der noch zu erwartenden Funde die Fruktifizierung des Vorhandenen ins Ungemessene hinauszuschieben. Der behandelte Zeitabschnitt ist ein verhältnismäßig kleiner: die Anfänge des Augusteischen Prinzipates, die mit der Eingliederung Ägyptens ins Römerreich zusammenfallen. Nur der letzte Abschnitt III (S. 132 bis 186), der über den Sprachengebrauch in der Verwaltung Ägyptens, die wechselnde Sprachenpolitik der Römer, die Sprache bei bürgerlichen Rechtsgeschäften, im inneramtlichen Verkehr und im Heeresdienste handelt, berücksichtigt die Verhältnisse während der ganzen Kaiserzeit, gelegentlich auch die nachdiokletianischen Ordnungen. Der Verf. gibt ein trefflich anschauliches Bild von den politischen, sozialen und z. T. auch von den religiös-kultischen Zuständen Ägyptens zur Zeit der Anfänge des Christentums. Das Dunkel, das über dem Beginn des Christentums in diesem Lande schwebt, wird zwar hierdurch nicht beseitigt, aber die vom Christentum vorgefundenen staats- und sozialwirtschaftlichen Voraussetzungen treten durch Steins Forschung und Darstellung in deutliches Licht. Es ist nicht unwichtig, daß Augustus die staatlichen Rechte gegenüber der Priesterschaft stärker betonte als die voraufgegangenen Herrscher, die durch reiche Schenkungen und Begünstigungen die Priesterschaft geschwellt hatten. Augustus verringerte den priesterlichen Besitz, schränkte das Asylrecht der ägyptischen Tempel ein und zentralisierte die Verwaltung alles Tempelgutes in der Hand des Oberpriesters, der dadurch zum hohen Finanzbeamten wurde. Eine ziemliche Unklarheit besteht allerdings über die einzelnen Funktionen gerade dieses hervorragend wichtigen Beamten. St. ist der Ansicht, daß er mit dem Kaiserkult nichts zu tun hatte (S. 31. 83). Ebensowenig pflichtet er Otto und Hirschfeld bei, von denen der erstere den Oberpriester mit dem Oberrichter, der letztere mit dem Museumsvorsteher gleichsetzt (S. 120f.). Eine eigenartige Stellung hatte auch der Präfekt. Da in Ägypten der Prinzeps von selbst als König angesehen wurde, so will St. den Präfekten als Vizekönig bezeichnen. Diese vizekönigliche Würde findet er

darin angezeigt, daß der dem Ritterstande angehörige Präfekt gewisse religiöse Zeremonien ausübte, die früher dem König zugestanden hatten, wie das Hineinwerfen goldener Opfergegenstände in den Nil; ferner darin, daß ihm die bekränzte Statue des Jupiter Capitolinus entgegengetragen wurde. — Die Lockerung des priesterlichen Stellungsgefüges bedeutete natürlich auch eine Lockerung des offiziellen Kultus. Das Bild vom damaligen Herrscherkult wird allerdings leider noch immer kein ganz klares. Für die erste Zeit befindet sich St. in Übereinstimmung mit Blumenthals Ergebnissen (Archiv für Papyrusforschung V), daß der Kaiserkult nicht, wie zur Ptolemäerzeit, ein staatlicher war, sondern nur ein städtischer. Octavian, der in den östlichen Provinzen, wo die ganze bisherige politische Entwicklung und die religiösen Anschauungen dem Herrscherkult mehr entgegenkamen, auf das Prädikat θεός Wert legte und entsprechende Tempel errichten ließ, hat auch die ägyptische Lage dazu benutzt, hier allein — ohne Roma und Senat — göttlich verehrt zu werden. — Von S. 207 an bietet St. ein Sach-, Wort- und Personenregister sowie ein sehr genaues Quellenverzeichnis.

Wien. Karl Beth.

Richard Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgeg. von W. Bousset und H. Gunkel. Neue Folge, 7. Heft. VI u. 266 S. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1916. Mark 10.40. — R. bietet hier sehr beachtenswerte Beiträge zur Frühgeschichte des christlichen Mönchtums, die als Fortsetzung seines Werkes über Athanasius angesehen werden dürfen. Seine Ansicht, die er im einzelnen zu erhärten sucht, ist die, daß das christliche Mönchtum sich an ein neupythagoreisches Mönchtum anschließt, indem es dessen Lebensauffassung und die im Pythagoreismus verarbeiteten mysterischen und gnostischen Elemente teilweis übernimmt. Den Ansatzpunkt der Untersuchungen bilden die beiden im Titel genannten Sammelwerke alter Mönchsgeschichten. Der griechische Text der Hist. Monachorum war 1897 von E. Preuschen („Palladius und Rufinus“) herausgegeben, während der lateinische Text (Migne 21) einer kritischen Ausgabe noch harrt. Die Hist. Lausiaca ist im 6. Bande von Robinsons Texts and Studies (1898 und 1904) durch den Benediktiner C. Butler ediert worden, jedoch ohne ausreichende Benutzung des Cod. Taurinensis, dem Reitzenstein besonderen Wert beimißt. R. hält an Rufins Autorschaft für die erstere Schrift fest und sucht an einzelnen Stücken zu zeigen, daß die griechische Version eine gedankenlose Überarbeitung des einfachen und schlichten Berichtes der lateinischen ist, wodurch die Auffassung von Preuschen wesentlich gestützt wird. Die Abfassung der Hist. Mon. fällt nach R. in jene Zeit, da der Begriff des Pneumatikers mit dem Anspruch des „Vollendeten“ auf spe-

zielle Übermenschlichkeit als anstößig zu gelten anfängt. Der Verfasser der Hist. Laus., der ebenso wie Rufin in nahem Verhältnis zu Evagrius stand, hat später geschrieben, am Ende jener Übergangsepoche, „als das Mönchtum sich der Kirche zu unterwerfen und einzugliedern gelernt hatte“ (S. 143). R. stellt im zweiten Teile dieser Schrift (Kap. 29 bis 71) die hauptsächliche Übereinstimmung mit den Anschauungen des Evagrius fest, während er für den ersten Teil (unter Ausschaltung einiger Kapitel) eine literarische Quelle annimmt, die der Verf. im Sinne des kirchlich gewordenen Mönchtums, also gegen den stolzen Anspruch der alten „Gnosis“ überarbeitet habe. Die Analyse der Begriffe *τέλειος*, *πνευματικός* und *γνωστικός*, die mit der literargeschichtlichen Untersuchung verwoben ist, bietet sehr viel Interessantes, wobei nur zu bedauern ist, daß Reitzenstein den ihm reichlich zu Gebote stehenden religionsgeschichtlichen Stoff nicht noch ausgiebiger und nachdrücklicher zum Ausziehen der Verbindungslinien mit verwandten Anschauungsstraten benutzt hat. Nur einiges sei angedeutet. R. hat mit Recht den Ton auf die unmittelbare Verbindung der Begriffe *πνεῦμα* und *γνῶσις* gelegt und hervorgehoben, daß der Vorstellungsgehalt nicht griechisch, sondern hellenistisch ist. Um aber den mönchischen Gedanken vom Geistbesitz zu erklären, genügt doch nicht der Hinweis auf die späte Popularphilosophie (Neupythagoreismus, Epiktet). Daß schon beim Apostel Paulus der spezifisch christliche *πνεῦμα*-begriff ausgeprägt ist, und daß auch der Begriff *τέλειος* im N. T. einen besonderen Gehalt hat, finde ich nicht gewürdigt. Gerade hier entstehen für uns schwere Fragen, zu deren Beantwortung anderes Material bereitgestellt werden kann. Auch für die Aufdeckung der Wurzeln des hellenistischen Gebrauchs dieser Ausdrücke genügt es m. E. ebensowenig, den nur dürftig bekannten „Pythagorismus“ mit seiner völligen Aufhebung des Körperlichen heranzuziehen und in diesem antiken Szientismus die Hauptfundgrube des Übertragungsgutes zu suchen, wie bei anderen frühchristlichen Anschauungen die hermetische Literatur keine hinreichende Verdeutlichung schafft. Durch diese etwas zu enge Begrenzung des Gesichtsfeldes ist wohl eine Absonderlichkeit entstanden wie die, daß in der Mystik des Paulus der Pneumatiker „der Grundvorstellung nach kein Mensch mehr ist“ (S. 121). Mir will scheinen, der Grund für diese Begrenzung der Motivenschichten, aus denen sich die behandelten Vorstellungsgruppen erheben, liege wenigstens zum Teil in der von R. in diesem Buche selbst bekannten Scheu, abermals der Ägyptomanie beschuldigt zu werden. Nur so kann ich mir erklären, daß R. die auf der Hand liegenden Hinweise auf ältere ägyptische Vorstellungen, die vielfach die einzige vorhandene Brücke sind (z. B. S. 214. 226. 233 f., aber noch oft) unterlassen hat. Um so mehr ist wieder hervorzuheben, daß er die im engeren Zeitrahmen anzutreffenden Typen mit bewundernswerter Akribie ausgeschöpft hat, darunter auch Philo als einen vornehmlich beachtenswerten Gewährsmann schätzt und dadurch ein zusammenzu-

schauendes Bild der betreffenden Zeitspanne ermöglicht hat. Klar erhebt sich hier auf dem Grunde der Reiseromane, als welche R. mit vollem Recht die Mönchsgeschichten charakterisiert, eine geschichtliche Entwicklung der Begriffe der Vollkommenheit und des vollkommenen Lebens neben dem großkirchlichen Zuge. Der vollkommene Asket ist, wie vordem der Konfessor und Märtyrer, der Pneumatiker, der die Gnosis besitzt und kraft ihrer frei ist von physischen Bedürfnissen, gestorben und neu erstanden. Aus dem Anspruch des völlig unabhängigen Asketen, Pneumatiker und Gnostiker zu sein, folgte seine überragende Stellung gegenüber dem Kleriker, und wie zwischen Bischof und Konfessor so gestaltete sich auch zwischen Bischof und Asket, zwischen Kirchentum und Asketentum eine Rivalität, die im 4. Jahrhundert zur ernsten Gefahr für die gesamte Kirche des Ostens wurde. — Natürlich hätte sich in die geschichtliche Beleuchtung der Lebensformen und Anschauungen noch manches außer in der schon angedeuteten Richtung einfügen lassen, das zur Gesamterfassung dieser Zustände und bes. der Komponenten des Hellenismus nicht unwesentlich ist. Dies näher auszuführen, erlaubt der Umfang einer Anzeige nicht. Immerhin können ein paar kurze Hinweise ein wenig verdeutlichen. Zu dem Aufenthalt unter der Erde z. B. und zur dort empfangenen übernatürlichen Belehrung (S. 108) bietet sich unmittelbar die Parallele von Simon ben Jochais 13jährigem Aufenthalt in der Höhle und den von Metatron ihm zuteil gewordenen Offenbarungen an. Andererseits handelt es sich in einigen Fällen sicherlich um etwas von dem quod semper quod ubique. Wie gerade die asketischen Vorstellungen solchem allgemeinen Stratum angehören, so erscheint auch in aller Welt das Eingehen in einen höheren (religiösen oder magistischen) Stand in Verbindung mit einem irgendwie symbolisierten Sterben und Auferstehen — ein Stratum, das man bei Beurteilung der entsprechenden hellenistischen Anschauungen nicht übersehen darf, — und in aller primitiven Religion findet sich ähnlich wie in der alten Gnosis eine Verlegung der Auferstehung aus der Zukunft in die Gegenwart (s. zu S. 106. 130 f.). Die Versuchungen der Mönche hinwieder erinnern auch an manche altgriechische Anschauung, und es ließe sich beispielsweise auf ein von Stobäos aufgenommenes und von ihm (V, 22) dem Linos zugeschriebenes Gedicht über die *κῆρες πολυπήμονες* verweisen sowie auf die nicht seltene Darstellung der Ker als Sirene oder Sphinx. Diese meine Anmerkungen befolgen indeß keinen anderen Zweck als zu zeigen, wie mannigfach kompliziert das religionsgeschichtliche Problem des Hellenismus ist, und welche Seiten seiner Bearbeitung auch angesichts so tiefgrabender und energisch fördernder Untersuchungen wie der R.schen noch ausstehen. Auf einige Spezialfragen des Buches, darunter auch auf Rs. Thesen betreffs 1. Kor. 13, die Gegenstand einer Auseinandersetzung mit A. v. Harnack geworden sind, hat C. Clemen oben S. 178 f. in seinem religionsgeschichtlichen Forschungsbericht hingewiesen.

Wien. Karl Beth.

Wilhelm M. Peitz, S. J., Das Register Gregors I. Beiträge zur Kenntnis des päpstlichen Kanzlei- und Registerwesens bis auf Gregor VII. Mit drei Abbildungen. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. Zweite Reihe: Forschungen. 2. Heft). XVI, 222 S. Freiburg i. Br., Herder, 1917. 11 Mark. — P. ist seit langem mit tiefgreifenden Studien über das gesamte Register- und Kanzleiwesen der Päpste von den ältesten Zeiten an bis tief ins Mittelalter hinein beschäftigt. Hatte er früher als erster die Originalität des Registers Gregors VII. erkannt und gleichzeitig mit Caspar, dessen selbständige Arbeit nur später erschien, siegreich erwiesen, so wendet er sich jetzt einem noch viel wichtigeren Gegenstande zu, dem Register Gregors I. Seit Ewalds epochemachender Arbeit gab dies die Grundlage für die Auffassung des gesamten älteren Registerwesens der Päpste ab; man sah sie alle entsprechend der von Ewald hier versuchten Rekonstruktion als vollständige Verzeichnisse des gesamten Auslaufes an, von denen uns also bis 1198 nur geringe Reste erhalten seien. War diese Ansicht schon durch die Forschungen von Peitz und Caspar zu den Registern von Gregor VII. und Johann VIII. erschüttert worden, so bestreitet P. sie nunmehr grundsätzlich in Nachprüfung der Aufstellungen Ewalds über das Register Gregors I. selbst. Die drei Sammlungen, aus denen Ewald es zusammensetzte und rekonstruierte, seien nicht gleichartige und gleichberechtigte Auszüge aus den Originalregistern, die in Wahrheit nach Ewald noch viel umfangreicher als die Summe der erhaltenen Auszüge gewesen sein sollen, sondern die eine Sammlung (R) sei die inhaltsgetreue Wiedergabe des gesamten Originalregisters selbst, die zweite (P) eine kanonistische, durch Extravaganten erweiterte Auswahl von Gregorbriefen und die dritte (C) ein Vorlagenbuch der gregorianischen Kanzlei. Das Register selbst ist danach von Vollständigkeit weit entfernt gewesen, ebenso wie diejenigen Johanns VIII. und Gregors VII. Als Registervorlagen nimmt P. Konzeptvorlagen, nicht Originalausfertigungen an. Aus der Gesamtheit dieser Aufstellungen entwickelt der Verfasser weitere tiefgreifende Bemerkungen über die gesamte Technik der päpstlichen Registerführung und Merkmale zur Erkenntnis der register- oder empfängermäßigen Provenienz einzelner Stücke. Die historische Auffassung der einzelnen Stücke im Register Gregors I. wird vielfach bereits jetzt verändert, vielfach wird jedenfalls die Richtigkeit der von Ewald-Hartmann entwickelten Auffassung bestritten, und überall soll grundsätzlich die Bahn zu neuer Forschung freigemacht werden. Anhangsmäßig behandelt P. dann noch die Kanzleivermerke der Avellana und setzt sich mit Caspars Studien zum Register Gregors VII. auseinander. Schließlich gibt er nach einem Rückblick sehr dankenswerte Übersichten über den Bestand der drei Sammlungen von Gregorbriefen und paläographische Erklärungen zu seinen Tafeln. Referent muß bemerken, daß er auf einem Gebiete, dem P. sich neuerdings zugewandt hat, und auf dem er gleichfalls glaubt, epochemachende neue Anschau-

ungen vortragen zu können (Hamburger Papsturkunden im Zusammenhang mit Studien über den Liber diurnus) Anlaß zu haben glaubt, vor Annahme von P.s Aufstellungen zu großer Vorsicht zu raten; das kann nicht hindern, schon jetzt anzuerkennen, daß wir es hier mit außergewöhnlich kenntnisreichen, zeitlich und sachlich umfassenden, inhaltlich tiefgreifenden Arbeiten zu tun haben, die auf jeden Fall die Wissenschaft, auch wo sie etwa fehlgehen, außerordentlich bereichern und zu neuer Arbeit anregen. Zu voller Verarbeitung und endgültiger Stellungnahme wird sich erst allmählich aus dem Zusammenarbeiten vieler die Möglichkeit und Gelegenheit ergeben. — Inzwischen ist, lange nach Abschluß dieser vorlängst abgeschlossenen Anzeige, die erste ausführliche Kritik von M. Tangl (N. Archiv Bd. 41, S. 741—752) erschienen, die sehr wesentliche Teile der Peitzschen neuen Theorie glatt widerlegt.

Leipzig. Bernhard Schmeidler.

Fritz Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie. (Mittelalterliche Studien, Bd. I, Heft 2.) XXXII, 445 S. Leipzig, K. F. Köhler. Ausgegeben 1915. 9,80 Mark. — Das Buch ist zu umfang- und inhaltreich, um in seinem materiellen Inhalt hier im einzelnen wiedergegeben zu werden. Aber es soll unumwunden ausgesprochen werden, daß es auf einer ebenso umfangreichen wie eindringenden Arbeit beruht, daß mir seine allgemeinen Anschauungen und Resultate durchweg als richtig erscheinen. In sehr weit gespanntem Rahmen über alle mittelalterlichen Staaten und Völker hin schildert es mit einer Fülle von Kenntnissen alle allgemeinen Anschauungen und Denkmotive, die für die Gestaltung frühmittelalterlichen Staatslebens maßgebend gewesen sind. Germanische Staatsanschauung enthielt ein doppeltes Moment in sich; band sie einerseits den Mann und das Volk stark in Treue an den Herrscher, hob sie diesen und sein ganzes Geschlecht durch Zubilligung einer übernatürlichen Weihe und Kraft aus allen Sterblichen heraus, so begrenzte sie die Pflichten der Untertanen doch auch durch Pflichten des Herrschers: sie schuf eine beiderseitige Bindung an das Recht als dritte, übergeordnete Instanz. Nur fehlte jede Möglichkeit im frühmittelalterlichen Staatsleben, dem verletzten Recht auf geordnetem, allgemein festgelegtem, also an sich rechtmäßigem Wege wieder zur Geltung zu helfen. Eine allgemeiner und theoretisch formulierte Bindung des Herrschers schuf das Kirchenrecht mit seiner Überordnung der lex divina über die lex secularis. Das gab einen sehr klaren und gesicherten Rechtsboden, von dem aus wirkliche oder vermeintliche Übergriffe des Herrschers wirksam bekämpft werden konnten. Aber es drohte damit auch die Gefahr der Theokratie, einer Herrschaft blindfanatischer kirchlicher Eiferer. Das allgemeine Staatsempfinden der Völker des Mittelalters konnte diese Ansichten unmöglich auf die Dauer sich zu eigen machen. Freilich war es unfähig, den klaren allgemeinen

Argumenten der Kirchenleute ebenso klare allgemeine Argumente entgegenzusetzen, die die Lebensnotwendigkeiten und die großen selbständigen Aufgaben des Staates formulierten und zur Anerkennung brachten; ebenso unfähig war es, von sich aus Gesichtspunkte zu finden und Kautelen zu schaffen, die die Willkür eines auf dem Gottesgnadentum fußenden Herrschers gesetz- und rechtmäßig einschränken konnten. Es blieb immer nur der Ausweg der mehr oder weniger offenen Gewalt. Eine Weiterbildung brachte erst im 13. Jhd. der erste geniale Lösungsversuch der Magna Charta und seine Fortentwicklung, brachte vor allem in theoretischer Hinsicht das Bekanntwerden der Politik des Aristoteles und ihrer Gesichtspunkte. Das Buch bringt unter anderem vor allem auch die Unbehilflichkeit frühmittelalterlichen Denkens, seine Gebundenheit an überlieferte Schemata und Phrasen zu gutem, aber vielleicht doch noch nicht überall ausreichendem Ausdruck. Wieweit es gegenüber der bisherigen verfassungsgeschichtlichen Literatur als eine selbständige Bereicherung und Weiterführung, wieweit nur mehr als eine Zusammenfassung gelten darf, wage ich nicht zu entscheiden. Als eine Erscheinung für sich, in der Fülle der behandelten Fragen und beigebrachten Zeugnisse, hat es jedenfalls allen Anspruch auf ernsteste Beachtung.

Leipzig. Bernhard Schmeidler.

Bernhard Schmeidler, Hamburg-Bremen und Nordost-Europa vom 9. bis 11. Jahrhundert. Kritische Untersuchungen zur Hamburgischen Kirchengeschichte des Adam von Bremen, zu Hamburger Urkunden und zur nordischen und wendischen Geschichte. XIX, 363 S. Mit 2 Lichtdrucktafeln. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1918. — Von der in den Monumenta Germaniae historica zuletzt im Jahre 1876 herausgegebenen Hamburgischen Kirchengeschichte Adams von Bremen hat B. Schmeidler 1917 eine von Grund aus neubearbeitete dritte Auflage in den Scriptores rerum Germanicarum veröffentlicht, der er eine längere Einleitung über die Handschriften, die Textgeschichte und die Quellen des Werkes, sowie über Adams Leben vorausgeschickt hat. Aus der mehrjährigen Beschäftigung mit dieser Ausgabe ist das vorliegende Buch erwachsen, dessen Inhalt durch den Untertitel genauer umschrieben wird. — In dem ein Drittel umfassenden ersten Teile behandelt Sch. die Entstehung und Überlieferungsgeschichte der Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum. Seine Untersuchungen über die Handschriften Adams von Bremen, deren Gruppierung große Schwierigkeiten bereitet, bilden eine notwendige Ergänzung zur Ausgabe, indem sie die Beweise für die derselben zugrunde liegenden Ansichten vorführen, die auf die Entwicklung des Textes helles Licht werfen. Adams Werk liegt in drei Fassungen vor, von denen zwei in der Hauptsache auf ihn selbst zurückzuführen sind, während in der dritten eine fremde, spätere Bearbeitung zu erkennen ist. Adam stellte zunächst

eine Urschrift A her. Von dieser ließ er eine, durch ihn selbst verbesserte und vermehrte Reinschrift α anfertigen, das Widmungsexemplar für Erzbischof Liemar, auf das alle Texte der ersten Fassung (A-Form) zurückgehen. An der in seinen Händen bleibenden Urschrift A arbeitete er dann rastlos weiter; unaufhörlich fügte er neuen Stoff, ihm erst nachträglich bekannt werdende Nachrichten ein, die seine erste Darstellung ergänzten, berichtigten oder fortführten; alle in den Überlieferungen B und C enthaltenen Scholien und neuen Textsätze sind in A hinzugefügt worden, das dadurch die Gestalt X angenommen hat. Zu einer neuen Gesamtfassung seines Werkes ist Adam nicht mehr gekommen. Seine vermehrte Urhandschrift X = A unterzog ein wenig späterer Bremer Domgeistlicher einer durchgreifenden Bearbeitung, vornehmlich unter grammatikalischen und stilistischen Gesichtspunkten, deren Abschrift die im Texte des Annalista Saxo benutzte, sonst nur in späterer Gestaltung überlieferte Urhandschrift C bildete. Später als diese, doch mit weniger Verständnis und Sorgfalt, wurde die Urhandschrift B aus Adams vermehrter Urhandschrift X = A abgeschrieben. Das sind in aller Kürze die Hauptergebnisse der Handschriftenstudien Schmeidlers, die zur Erklärung der auffallenden Erscheinungen und scheinbaren Widersprüche der Überlieferungen dienen; auf die Beweisführung im einzelnen kann hier nicht eingegangen werden. In einem Schlußkapitel hebt Sch. die Flüchtigkeiten und Mißverständnisse des Geschichtschreibers Adam bei der Benutzung seiner Quellen hervor, befreit ihn jedoch von dem Vorwurf mangelnder Komposition und zeigt im Gegenteil seine Darstellungskunst an der Biographie Erzbischofs Adalbert von Bremen. — Der die letzten zwei Drittel umfassende zweite Teil ist Sachuntersuchungen gewidmet, und zwar enthält der erste Abschnitt von 160 Seiten Studien zu Hamburger Urkunden. Sch. nimmt zunächst die schwierige und verwickelte Frage der Fälschung der Hamburger **Papsturkunden** wieder auf, die zuletzt durch F. Curschmanns Forschungen gefördert, aber nicht endgültig gelöst worden war, während die Methode und die Ergebnisse der Arbeit von H. Joachim im ganzen mit Recht abgelehnt worden sind[1]. Sch. beschränkt sich entsprechend seinem Ausgangspunkt auf die von Adam von Bremen regestierten Urkunden Papst Nikolaus' I. vom 31. Mai 864 (J.-E. 2759) und die mit ihr im engsten Zusammenhang stehende Gregors IV. vom Winter 831—832 (J.-E. 2574), Agapets II. vom 2. Januar 948 (J.-E. 3641) und Johanns XV. vom 8. November 989 (J.-L. 3835). Seine Untersuchungen führen zu folgenden Ergebnissen: Die Pallienbestandteile der Hamburger Gründungsurkunde

1) Auf das inzwischen erschienene Buch von Wilh. M. Peitz S. J., Untersuchungen zu Urkundenfälschungen des Mittelalters, 1. Teil, Die Hamburger Fälschungen, Freiburg i. Br. 1919, welches die Echtheit dieser ganzen Urkundengruppe zu erweisen versucht, kann nicht mehr eingegangen werden. Bemerkt sei nur, daß mir seine Behandlung des Diploms Ludwigs des Frommen M.² 928 durchaus verfehlt erscheint.



Papst Gregors IV. und der Urkunde Nikolaus' I. über die Vereinigung von Hamburg mit Bremen sind unbedingt falsch, denn sie beruhen auf einer Fassung der Formeln, die frühestens gegen Ende des 9. Jh. in Rom angewandt worden ist. Der Zweck der Verfälschung, welche die Formeln dabei erlitten haben, war zu zeigen, daß nicht nur Ansgar, sondern auch seine Nachfolger ein für allemal das Recht des Palliumtragens erhalten haben. Dem Nikolaus-Privileg sind außerdem eine Anzahl aus einem verlorenen echten Schreiben dieses Papstes an Ansgar entnommene, zu demselben Zwecke leicht verfälschte Sätze angefügt. Die gefälschten Teile dieser beiden Urkunden weisen nach Stil und Zweckrichtung auf Erzbischof Adalbert als Urheber hin. Die Agapet-Urkunde ist in vielen Einzelheiten der Fassung sehr zuverlässig; doch ist nicht nur die Nennung der Norweger und die Ausdehnung der Pallienverleihung auf die Nachfolger, sondern der ganze Satz über die letztere zu Ende des 11. Jh. interpoliert worden. Die Johann-Urkunde ist aus zwei echten päpstlichen Privilegien zusammengesetzt, einem Benedikts VIII. und einem Johanns XV., und hergestellt zwecks Erlangung des echten Privilegs Clemens' II., welches die Fälschung als Vorlage benutzt hat. Auf dessen Empfänger, Erzbischof Adalbert, als Urheber passen die in den anstößigen und verdächtigen Bestandteilen der Urkunde zutage tretenden Bestrebungen zur Sicherstellung der Mission der Hamburger Kirche. Sein auf den Namen Benedikts VIII. lautendes Machwerk hat ein späterer Fälscher um die Wende des 11. Jh. unter Veränderung von Kleinigkeiten und Anfügung eines unmöglichen Schlusses auf den Namen Johanns XV. umgeschrieben. — Mit der Urkunde Papst Gregors IV. weist die angebliche Gründungsurkunde Kaiser Ludwigs des Frommen für Hamburg vom 15. Mai 834 (M.[2] 928) in mehreren ihrer Teile nahe Berührungen auf. Sch. widmet ihr eine eingehende Untersuchung, die zweifellos die Forschung bedeutsam weiterführt. Gegenüber dem bisherigen fast allgemeinen Verdammungsurteil, das nur für die Immunitätsbestimmungen eine echte Grundlage gelten ließ, sucht er zu erweisen, daß die Urkunde, abgesehen von den Abschnitten XII und XVIII, durchaus echt sei. Schlagend ist der Nachweis, daß die Berufung auf den heil. Sixtus als Patron der Hamburger Kirche nur aus der echten Urkunde von 834 stammen kann, da dessen Leib nur bis z. J. 845 in Hamburg gewesen ist. Wenn Sch. es dann als petitio principii bezeichnet, die Urkunde nur deshalb zu verwerfen, weil sie von Bistumsgründung und Legationserteilung handelt, so ist dabei zu bedenken, daß das einzige sächsische Bistum mit vollständiger und guter Urkundenüberlieferung, Paderborn, aus seiner ältesten Zeit nur Immunitäten, keine eigentliche Gründungsurkunde aufzuweisen hat (vgl. M. Tangl im Arch. für Urkundenforschung II, 210). Sehr bemerkenswert ist weiter der durchgeführte Sondervergleich mit den Ludwigsurkunden M.[2] 905, 906, 918 für St.-Denis und einer Pariser Bischofsurkunde, der sehr auffällige Stilgleichheiten ergibt, die mir noch nicht

restlos geklärt erscheinen; zu M.² 905 bemerke ich, daß dieses Stück überhaupt nicht in der Sprache der Diplome, sondern in der der kirchlichen Kapitularien und Konzilsakten mit Anklängen an die Bibelsprache abgefaßt ist. An der Echtheit der Arenga der Hamburger Urkunde möchte ich trotz Sch.s Ausführungen zweifeln, und noch weniger hat mich seine Quellenuntersuchung des Stückes überzeugt. Die Abschnitte XII und XVIII sind nach ihm auf Grund von Rimberts Vita Anscarii in die im übrigen echte Urkunde fälschlich interpoliert worden, um die erzbischöfliche Kirche von Hamburg gegen die Anfechtungen von Köln durch den Hinweis auf die angeblich erfolgte Zustimmung der übrigen deutschen Erzbistümer und der Bistümer Bremen, des Suffraganen von Köln, und Verden als der beiden nächstbeteiligten zu sichern: an allen übrigen Stellen, wo Urkunde und Vita übereinstimmen, sei die Urkunde die Quelle für die Vita gewesen. Ein solches Wechselverhältnis der Vita zur Urkunde ist von vornherein nicht sehr wahrscheinlich; es müßte jedenfalls zwingend bewiesen werden, was m. E. nicht gelungen ist; an diesem Punkte muß vielmehr die weitere Forschung einsetzen. Wenn Sch. aus seiner diplomatischen Untersuchung die geschichtlichen Folgerungen dahin zieht, Ludwig der Fromme habe im Spätherbst 831 durch seinen Halbbruder Drogo von Metz Ansgar zum Bischof von Hamburg weihen lassen, ihn sogleich im Anschluß daran nach Rom zu Papst Gregor IV. gesandt, der den Bischof dann zum Erzbischof erhoben habe, und im Mai 834 habe Ludwig seine abschließende Urkunde über die Errichtung des Bistums Hamburg erlassen, so bleibt die Annahme dieser Ergebnisse von dem Gesamturteil über die Urkunde abhängig, und dieses ist bei Sch. m. E. etwas zu günstig ausgefallen. Doch gebe ich hier nur meine ersten vorläufigen Eindrücke wieder und hoffe später ausführlicher die Urkunde behandeln zu können. — Den Beschluß der diplomatischen Studien Sch.s bildet eine eingehende Untersuchung der auf der zweiten Tafel abgebildeten Urkunde Erzbischofs Adalbert von Bremen vom 11. Juni 1069. Durch Vergleichung mit den übrigen Urkunden desselben Ausstellers und unter Heranziehung anderer deutscher Privaturkunden des 11. Jh. mit subjektiv gefaßten Unterschriften kommt er zu dem Ergebnis, daß das Stück wirklich von Adam von Bremen, wie dessen Unterschrift angibt, geschrieben und unterschrieben ist. — Die letzten 70 Seiten des Buches bringen fünf durch Adams Text veranlaßte kürzere Abhandlungen, 1) zur nordischen Geschichte: über das Todesjahr des Svend Estridsen (1074), über die Ehe desselben Königs und über die Könige der Schweden um 1075, sowie 2) zur wendischen Geschichte: über die Fürsten der Obotriten im 10. und 11. Jh. und über die Lage von Rethra, dem berühmten Heiligtum der Redarier am Tollensesee. Da ihre Ergebnisse für die Kirchengeschichte nicht von Belang sind, brauchen wir hier nicht näher auf sie einzugehen. — Sch.s Werk vereinigt Untersuchungen aus sehr verschiedenen Gebieten mittelalterlicher Geschichtsforschung, die sich alle um Adams von Bremen Hamburgische Kirchengeschichte

gruppieren. Es behandelt sehr verwickelte Fragen, die mühsam zu entwirren und schwierig darzulegen sind. Fast überall hat der Verfasser die Forschung, wenn nicht abgeschlossen, so doch wesentlich gefördert. Auch wo man seinen Ausführungen nicht durchaus folgen, seine Ergebnisse nicht durchweg anerkennen kann, freut man sich seiner restlosen Durchdringung des Stoffes, der Sicherheit seiner Methode, der Klarheit seiner Disposition und seiner Darstellung. Die Art, wie Sch. sich mit seinem Geschichtschreiber wissenschaftlich abgefunden hat, verdient volle Anerkennung; sein Buch ist ein schönes Zeugnis deutschen Gelehrtenfleißes und Scharfsinnes.

Berlin-Friedenau. Ernst Müller.

Fritz Radcke, Die eschatologischen Anschauungen Bernhards von Clairvaux. Sammlung wissenschaftlicher Arbeiten, Heft 45. Langensalza, Druck und Verlag von Wendt und Klauwell, 1915. 132 S. Mark 3,50. — Es soll nicht ganz abgelehnt werden, daß der Autor in seiner Arbeit hier und da etwas Richtiges gesagt und Brauchbares gefunden hat. Die Zusammenstellung einiger wirklicher und ausgesprochener eschatologischer Äußerungen Bernhards im Anfang ist nützlich, und vielleicht hat R. S. 110 ff. den Wechsel in der Haltung Bernhards in der Sache des Kreuzzugs richtig erklärt. Aber überwiegend stehe ich seinen Ausführungen und seiner ganzen Methode ablehnend gegenüber. R. erschließt aus einzelnen Wendungen und Worten Bernhards eschatologische Anschauungen, vergleicht sie mit den Worten der eschatologischen Kommentare und verwandten Schriften und vervollständigt sie daraus. Gewiß muß man die (lateinische) Sprache und Gedankenwelt des Mittelalters genau kennen, um den Gedankengehalt der Sätze der m. a. Autoren richtig und voll auszuschöpfen. Aber man muß auch wirklich die richtigen und nächstliegenden Parallelen zur Erklärung heranziehen, vor allem die Vulgata mit Hilfe der Konkordanz! R. hat unzählige Male dagegen verstoßen. Bei ihm S. 9, 27: tempus redimentes, quoniam dies mali sunt ist Eph. 5, 16. S. 12. 40. 43: interficiet spiritu oris sui ist 2. Thess. 2, 8, dort gleichfalls von dem ille iniquus, dem Antichrist gesagt. S. 15: synagoga sunt Satanae, Apoc. 2, 9. Ebenda: avaritia idolorum servitus beruht auf Col. 3, 5 und Eph. 5, 5. S. 25: a planta pedis — — sanitas ist Isaias 1, 6. S. 28 f. die „sonderbare Ausdrucksweise“ und „merkwürdige Benennung“ christus Domini usw. ist wörtlich Ps. 2, 2. S. 30: Deus ultionum dominus ist Ps. 93, 1; ebenda fidelis est Deus usw. ist 1. Cor. 10, 13. S. 40 sind für verschiedene Zitate die Stellen 2. Thess. 2, 8; Iob 30, 31; Esth. 9, 22; Johannes 16, 20 nicht erkannt. S. 43 oben ist wörtlich 2. Thess. 2, 3. 4. Weiterhin ist 2. Cor. 11, 14 ausgeschrieben. S. 47 ist trotz des Hinweises auf den apostolus Paulus die Stelle 1. Cor. 11, 19 nicht erkannt. S. 49 liegt wieder Isaias 1, 6 zugrunde. S. 54 Ps. 111, 10. S. 73 ist Ps. 78, 1 übersehen, S. 76 Matth. 23, 35. S. 84

lehnt sich an Is. 49, 1 an. S. 94 ist die weltbekannte Stelle: „reddite ergo quae sunt caesaris caesari“ unberücksichtigt geblieben; R. schließt aus der Verwendung des Wortes caesar an dieser Stelle, Bernhard habe den König von Frankreich ausdrücklich als Kaiser bezeichnen wollen! So geht es durch das ganze Buch: der größte Teil von R.s Ausführungen ist einfach hinfällig. Was nach ihm aus apokalyptischen Kommentaren stammen soll, stammt entweder (bestenfalls) aus eschatologischen und apokalyptischen Teilen des Neuen Testaments, oder sonst aus der Bibel und ist überhaupt nicht apokalyptisch. Noch minderwertiger als die Nachweise im ersten Teile über die apokalyptischen Anschauungen sind die im zweiten über die sibyllinischen Anschauungen Bernhards. Die Übereinstimmungen mit den angeblichen Quellen beschränken sich meist auf ganz wenige nichtssagende Worte und beweisen gar nichts. Dazu kommt für die ganze Arbeit noch ein Weiteres. R. will aus dem (total mißglückten) Nachweis der (angeblichen) apokalyptischen Vorlagen Bernhards Haltung „erklären“, wenn dieser sich z. B. in Schimpfereien gegen seine Gegner verliert. Es sei eben die Besorgnis vor dem Weltende und die Gleichsetzung der Gegner mit dem Antichrist gewesen, die ihm diese Wutausbrüche eingegeben habe; man könne dieselben also nur auf dem Hintergrunde der apokalyptischen Vorstellungen richtig verstehen. Bernhardis und anderer Erklärung, Bernhard sei eben ein fanatischer Pfaff gewesen, wird als „rationalistisch“ abgelehnt. Dieser Hinweis auf angeblich „erklärende“ besondere Zeitvorstellungen begegnet in vielen mit der R.s verwandten Arbeiten und wird meist in ganz unhaltbarer Weise angewendet; auch hier leistet die angebliche Erklärung nichts. Geschimpft haben geistliche Herren freilich zu allen Zeiten, und wer sich ein Lexikon geistlichen Stils von den Kirchenvätern an bis tief in die Neuzeit anlegen wollte, wird wissen, daß das zum großen Teil ein Schimpfwörterlexikon wäre. Daneben hat es aber stets, auch in geistlichen Dingen, milde, gerechte Charaktere gegeben, die auch in Glaubensfragen den Gegner nicht durch die Wut der Schimpfwörter zu überdröhnen suchten. Wer dennoch geschimpft hat, hat es allemal getan, weil er persönlich ein unduldsamer Fanatiker war, auch wenn er sich dabei der Worte und Wendungen seiner Vorgänger bedient hat. Diese „erklären“ nur und höchstens die äußere Form der Schimpfworte, nicht die Gesinnung der Schimpfenden. — Zur Psychologie Bernhards hat R. aus allen diesen Gründen herzlich wenig geleistet. — Man vergleiche auch die ganz ähnlich gerichtete, selbst in vielen Einzelheiten übereinstimmende Anzeige von Dr. Hofmeister in der Histor. Zeitschr. III. F. Bd. 22 (1917), S. 525—528; diese Kritik hier ist vor deren Erscheinen bereits vor Jahren im obigen Wortlaut abgeschlossen worden.

Leipzig. Bernhard Schmeidler.

Emil Michael, S. J., Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittel-

alters. Sechster Band: Die Gegenkönige Otto von Braunschweig und Philipp von Schwaben. Kaiser Friedrich II. bis zum Tode Papst Honorius III. 1227. Erste bis dritte Auflage. Freiburg i. Br., Herder, 1915. XXII, 512 S. Geb. 10,40 Mark. — Mit dem vorliegenden Bande betritt das umfangreiche und fleißige Werk Michaels (vgl. zuletzt in dieser Zeitschrift Bd. XXXIII, S. 488 f.) das Gebiet der politischen Geschichte und damit einen Boden, auf dem sich der allgemeine Standpunkt der Beurteilung und Weltanschauung in jeder Zeile geltend machen muß und geltend macht; wer anderen religiös-politischen Anschauungen huldigt, wird sich auf jeder Seite zu Widerspruch gedrängt fühlen und ihn mit Recht anmelden dürfen. Ich greife wenige Beispiele aus den ersten Seiten heraus. S. 3: Konstanze hatte nicht nur „die meiste Aussicht auf die sizilische Erbschaft", sondern das Erbrecht für sich. Sizilien war durchaus nicht so ausschließlich ein Lehenreich, wie M. es hinstellt, sondern Roger II. hatte es zum Teil gegen den Willen der Päpste erobert, und seine Dynastie hatte ein eigenes Recht im Lande. Geyer, Klemens III, S. 20 ff., den M. S. 4, N. 1 zitiert, übersieht die hier einschlägigen Tatsachen durchaus nicht so sehr wie Michael, der sich für seine Art der Darstellung nicht mit Recht auf G. berufen darf. Dies ist nur der Auftakt zu der Melodie, die das ganze Buch durchzieht. Allenthalben sieht der Verfasser nur Rechte und berechtigtes Verhalten auf seiten der Päpste, nur Unrecht und Irrtümer auf seiten ihrer jeweiligen Gegner. Auch das Verhalten Innocenz' III. im Thronstreit ist ihm ausschließlich von Gesichtspunkten der Gerechtigkeit diktiert; jede politische Absicht, jeder Wechsel der Stellungnahme des Papstes aus politischen Gründen wird bestritten. Niemand, der auf dem Boden einer anderen Anschauungsweise steht, wird durch die z. T. geradezu kindliche Argumentationsweise überzeugt werden; man kann nur fragen, wie man die Wirkung des Buches auf den vom Verfasser vorausgesetzten katholischen Leserkreis beurteilen soll. Indem der Verfasser bemüht ist, überall nachzuweisen, die Päpste seien niemals und nirgends den Rechten des Reiches zu nahe getreten, sie hätten durchaus nach Kräften für Macht und wahre Wohlfahrt des Reiches und der Deutschen gesorgt, enthält das indirekt eine Anerkennung des deutsch-nationalen Standpunktes im Prinzip; freilich Umfang und Art der zugestandenen Rechte werden ganz von den kirchlichen Gesichtspunkten abhängig gemacht. Immerhin ist das Buch im ganzen mehr auf den Ton der Verteidigung als des Angriffs gestimmt. Dem katholischen deutschen Leser wird eine entscheidende Zeit deutscher Vergangenheit unter dem Gesichtspunkt vorgeführt, wie so ganz ohne die Schuld und wider den Willen der Päpste das blühende deutsche Reich des 12./13. Jahrhunderts nur durch die Torheit seiner Lenker in die schwersten Gefahren und Wirren gestürzt worden sei. Da es in grundlegenden Fragen geschichtlicher Auffassung aussichtslos ist, grundsätzliche Gegner widerlegen oder überzeugen zu wollen, so wird man diese Darstellung

von einem grundsätzlich katholischen Standpunkt her mit der Bemerkung hinnehmen können, daß auch M. sich wenigstens bemüht, dem Kaiser und Reiche zu geben, was des Kaisers ist, und daß eine solche Betrachtungsweise der Vergangenheit mit einem deutsch-nationalen Standpunkte noch wohl vereinbar ist, auch wenn wir sie wissenschaftlich nicht für richtig halten können. Daß die Darstellung reich an Kenntnissen, Tatsachen und Quellenbelegen ist, bedarf bei dem Fleiß und der langjährigen Arbeit des Verfassers kaum der Hervorhebung.

Leipzig. Bernhard Schmeidler.

P. Fidentius van den Borne (Mitglied der holländischen Franziskanerprovinz), **Die Franziskusforschung in ihrer Entwicklung dargestellt** (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München, IV. Reihe, Nr. 6). München, Lentner, 1917. 106 S. 3,20 Mark. — Ein Buch wie das vorliegende wird immer willkommen sein, auch wenn eine Vollständigkeit für den Forscher nicht hergestellt ist und Wünsche unerfüllt bleiben. Es ist herausgewachsen aus einem Vortrag im kirchenhistorischen Seminar Knöpflers. Nun hat die Absicht, „eine Geschichte der neueren Franziskusforschung" zu geben, zur Einhaltung des zeitlichen Fortschritts geführt, aber, damit nicht ein dürres wesentlich bibliographisches Gerippe entstehe, wurden der sachlichen Gruppierung Zugeständnisse gemacht. Das hat dann zur Folge gehabt, daß mehrfach heute weit überholte Quellenveröffentlichungen im Text ausführlich behandelt wurden, dagegen die allein noch brauchbaren späteren Ausgaben nur in knappen Anmerkungen erwähnt werden; ich denke an die Chroniken von Jordan von Giano und Salimbene, an den Traktat von Thomas Eccleston. Ohne den Zufall dieser Anordnung wäre auch wohl Holder-Eggers 32. Band der Mon. Germ. SS. (mit der Salimbeneausgabe) in allen Teilen besser ausgenutzt worden, insbesondere auch um dem Leser Klarheit zu geben über den wichtigen Catalogus ministrorum generalium (XIV), der doch nicht von Bernhard von Bessa verfaßt ist, sondern in dem nur eine verlorene Chronik Bernhards benutzt wurde. Die S. 33 bzw. 63 angeführten Texte dieses Catalogus müssen heute zurücktreten hinter demjenigen Holder-Eggers (a. a. O. S. 658 f.), zu welchem dessen nachgelassene Abhandlung im N. Archiv 38, 485 (s. auch Arch. Francisc. hist. VI, 761 f.) zu vergleichen ist. — Ich meine, eine bibliographische Zusammenstellung in Tabellenform hätte dem Werke die erwünschte Abrundung geboten, hätte den Neuling schnell und sicher an die beste Ausgabe herangeführt und manche Kürzung gestattet. Entlastet von dem bibliographischen Beiwerk hätte sich die Geschichte der Quellenforschung übersichtlicher gestaltet, und endlich hätte sich abgesondert die reizvolle Aufgabe, darzustellen, wie in den letzten achtzig Jahren die Auffassung von Franziskus sich entwickelt hat, wirkungsvoller gestalten lassen, da der Einfluß wechselnder Geistesströmungen doch weit größer gewesen ist, als der von Irrgängen

der Quellenforschung ausgegangene Anreiz. Mit Aussprache dieser Wünsche für eine zweite Auflage möchte ich mein Interesse am Stoff bezeugen und hoffe doch nicht undankbar für das geleistete zu erscheinen.

Zu den bibliographischen Angaben des Vorworts (S. VIII) möchte ich hinzufügen den Hinweis auf Potthast, Bibliotheca histor. II[2] (1896), p. 1318—21 und auf die Bibliotheca Hagiographica der Bollandisten I, 463—71, Supplbd. S. 129—36, ferner auf die die neuere Literatur überschauenden Aufsätze von Reinhold Seeberg: Zur Charakteristik des hlg. Franz von Assisi, in: Deutsche Literaturzeitung, 32. Jahrg. 1911, Nr. 32 und 33, von Joh. von Walther: Franz von Assisi im Lichte der neueren Forschung, in: Allgem. Evangel. lutherische Kirchenzeitung 46. Jahrg. (1913), Nr. 15—23, von Frz. X. Seppelt, Moderne Franziskusverehrung und Franziskusforschung (sehr lesenswert!), im „Hochland" IX, Juniheft 1912, S. 346—53, endlich von Karl Wenck: Neueste Literatur zur Frage der Wundmale des hlg. Franz, in Ztschr. f. Kirchengesch. 32 (1911), S. 89—92 (mit dem eigenen, seither nicht angefochtenem Ergebnis: die irrige außerfranziskanische Tradition, daß Stigmatisation und Lebensende nahezu zusammenfielen, erklärt sich aus der schamhaften Verbergung der von Franz im Jahre 1224 auf dem Monte Alverno empfangenen, auch von seinen Jüngern, solange er lebte, geheim gehaltenen Wundmale, die in weiteren Kreisen erst zusammen mit dem Tode Franzens bekannt wurden (Vf. stimmt jetzt zu: Frzisk. Stud. VI [1919] S. 70).

Die Geschichte der Quellenforschung und der Quellenveröffentlichungen ist von F. recht gut gegeben, besonders in Kap. IV „Umwertung der Quellen" (S. 44—77). Wenn S. 89 bemerkt ist, daß unter dem Gesichtspunkt, ob der „Cursus", die Gesetze des rythmischen Tonfalls im Satzbau zur Anwendung gebracht seien oder nicht, neuerdings wertvolle Ergebnisse erzielt wurden, z. B. für das Verhältnis zwischen der Vita 2a des Thomas von Celano und dem Speculum perfectionis (von Terracini in: Studi medievali IV [1912/13] p. 65—109), so habe ich nur das Verdienst abzulehnen, daß ich durch eine gelegentliche Bemerkung in der 1. Aufl. meines „Franz von Assisi" von 1907 der neuen Methode gewissermaßen Bahn gebrochen hätte. Da das Sammelwerk „Unsere religiösen Erzieher" keine Anmerkungen zuließ, so konnte ich dort mich nicht berufen auf die bezüglichen Bemerkungen von Auvray (dem Herausgeber der Register Gregors IX.) in seiner gehaltvollen Besprechung der Celano-Ausgabe in Bibliothèque de l'école des chartes 68 (1907), p. 155—59 und auf diejenigen Ant. Schönbachs in Wiener Sitzungsberichten, philos.-hist. Kl. 152 (1906), S. 49 f. Inzwischen ist die Cursusliteratur stark angeschwollen. Ich darf bei dieser Gelegenheit erwähnen, daß ich in der zu Weihnachten 1917 erschienenen 2. Aufl. von „Unsere religiösen Erzieher" Bd. I, 215—48 meinem Franziskusaufsatz eine in den meisten Teilen stark veränderte neue Fassung gegeben habe — auf Grund eigener und fremder Forschungen.

Zur Geschichte der Auffassung des Franziskus möchte ich darauf hinweisen, daß Franz im 18. Jahrhundert einen Bewunderer fast überraschender Art gefunden hat: Voltaire. Aus dem Aufsatz P. Sakmanns (der uns inzwischen 1910 ein Buch „Voltaires Geistesart und Gedankenwelt“ gegeben hat) „Voltaire als Kirchenpolitiker“ (in „Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht“ Bd. XV, 1, 1905, S. 20f.) entnehme ich den Satz: „Franz von Assisi nennt Voltaire [der das unsoziale Mönchtum befehdet] bewundernd den Mann der größten Einfalt und des wunderbarsten Enthusiasmus.“ — Die Beurteilung Franzens durch Karl von Hase ist nicht befriedigend, ja geradezu irreführend wiedergegeben. Ich meine: unter Hinweis auf seinen stark-ästhetischen Zug und auf seine Vorliebe für die Anekdote, die seine Quellenkritik bisweilen beeinträchtigt, wäre Hases Stellung zu Franz am besten gekennzeichnet worden mit dem Schlußsatz der Vorrede: Ich habe von meinem Heiligen alles abgetan, was sich nicht geschichtlich erweisen ließ, ich habe ihn in all' der Nacktheit und Naivität dargestellt, wie er sich selbst seinen Zeitgenossen; und doch welche welthistorische Persönlichkeit, welche wunderbare Kreatur Gottes ist übriggeblieben. Das Streben nach „geistiger Durchdringung des Stoffes, ruhend auf dem zur lebendigen Anschauung gewordenen Quellenstudium“ ist von einem Biographen Hase nachgesagt worden (Allgem. Dtsch. Biographie 50, 44); ich meine, in jenem Satze ist diese Forderung trefflich formuliert worden. Wie war es möglich, das Hases Zweifel an der geschichtlichen Wirklichkeit der Wundmale des lebenden Heiligen nach zehn Jahren (1866) ihm den Angriff zuzogen, er habe eine Art Programm aufgestellt für die Bekämpfung der katholischen Kirche! Leider hat F. sich (S. 25) keineswegs auf die Seite des Angegriffenen gestellt! Ich erinnere demgegenüber daran, wie Hase in den „Annalen meines Lebens“ 1854 beim „dritten Abschied von Rom Gott dankt, ihm dreimal diese wunderbare Stadt zur geistigen Besitznahme gegeben zu haben“, wie er denn als der „Osterhase“ immer wieder dahin zurückgekehrt ist. — Ich muß es mir versagen, in gleicher Weise die Beurteilung Sabatiers, dessen Auffassung natürlich einen breiten Raum einnimmt und doch manchen Gesichtspunkt vermissen läßt, zu erörtern. Ihr gegenüber wird das Verdienst deutscher Forscher wie Wa. Goetz, Hnr. Tilemann (Studien z. Individualität des Franziskus von Assisi, 1914) u. a. mit Recht hoch eingeschätzt. Mit Befriedigung darf der Verfasser auf die große geistige Regsamkeit hinweisen, die sich in seinem Orden bekundet — in der Hervorbringung zahlreicher neuer Zeitschriften in allen Teilen der Welt und in dem Erscheinen eines ersten Bandes der Monumenta Germaniae Franciscana (1917) nach der stattlichen Reihe von Bänden, die im letzten Menschenalter von Quaracchi ausgegangen sind. Nicht unerwähnt bleibe das sehr fleißige Personen- und Sachregister, das über manche Mängel der Anordnung hinwegzuhelfen vermag. Nach allem wird man erkennen, daß das Büchlein dankenswert für die Jünger der Wissen-

schaft, anregend für die Forscher ist, und, wenn ihm eine neue Auflage vergönnt sein wird, noch mehr gute Früchte bringen mag!

Marburg a. L. Karl Wenck.

Joseph Kuczyński, le bienheureux Guala de Bergame de l'ordre des Frères Prêcheurs évêque de Brescia paciaire et légat pontifical († 1244). Thèse présentée à la faculté de Théologie de l'université de Fribourg. Fribourg, Estavayer-Impr. H. Butty & Co., 1916. XIV und 207 pp. — Guala von Bergamo, der Dominikaner, ist eine anziehende Gestalt in dem Ringen zwischen Politik und Frömmigkeit, welches sich zur Zeit des erbitterten Kampfes zwischen Gregor IX. und Friedrich II. mehr als noch bekannt vollzogen hat. Kurz nach Abschluß des Friedens von Ceperano (1230), bei dem Guala eine bedeutungsvolle Rolle gespielt hatte, zum Bischof erhoben, hat Guala noch vierzehn Jahre Gelegenheit gehabt, sein politisches Talent als Vertrauensmann beider Häupter der Christenheit zu bewähren, aber 1227 konnte Honorius III. schon den lombardischen Städten den schlichten Dominikanerbruder als wirksamen Friedenswerber aus vielfältiger Erfahrung empfehlen. Wir finden ihn jetzt auch 1228, 1229 sogar als päpstlichen Legaten tätig, und weiterhin treffen wir ihn im Laufe der dreißiger Jahre immer wieder in diplomatischer Wirksamkeit. Auch als der zweite Konflikt zwischen Papst und Kaiser ausbricht, wird er von Gregor noch im letzten Augenblick als Abgesandter an den Kaiser ersehen, und dann wirbt er 1239 mit anderen Prälaten kurz vor Erlaß der Bannbulle Gregors noch für einen Ausgleich. Vergeblich! Für seine pazifistische Tätigkeit, die nicht nach dem Sinne der Bürger von Brescia und des scharfmacherischen Legaten Gregor von Montelongo ist, muß er aber durch fünf Jahre Verbannung aus seiner Diözese leiden. Gregor IX. ist auf der Höhe des Kampfes nicht in der Lage, ihm Recht zu verschaffen; er bedient sich jedoch seiner und eines gleichgestimmten befreundeten Ordensbruders für letzte ergebnislose Verhandlungen mit dem Kaiser. Während der nachfolgenden Erledigung des päpstlichen Stuhls sucht Friedrich II. in Friedensverlangen durch Guala auf die Kardinäle einzuwirken. Der endlich erwählte Innocenz IV., der Anfangs den Frieden betreibt (vgl. Karl Rodenberg, 1913), tritt tatkräftig für Guala ein; er kann in seine Diözese zurückkehren, stirbt aber nicht lange nachher am 3. September 1244. — K. hat in umsichtiger und verständnisvoller Arbeit einen schätzbaren Beitrag geliefert. Es liegt nahe, daß im Rahmen seiner etwas breiten Einzelschrift die Friedenstendenz, die gerade im Dominikanerorden und an der Kurie starke Vertretung fand, und andrerseits der Widerstand des am Ende siegreichen italienischen Bürgertums nicht hinreichend zum Ausdruck gelangt. Ich gedenke darauf zurückzukommen.

Marburg a. L. Karl Wenck.

Vatikanische Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung 1316—1378. In Verbindung mit ihrem historischen Institut zu Rom herausgegeben von der Görres-Gesellschaft. III. Bd. Die Ausgaben der apostolischen Kammer unter Benedikt XII., Klemens VI. und Innocenz VI. (1335 bis 1362). Bearbeitet von **K. H. Schäfer.** XVI und 935 S. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1914. 40 Mark.

Nach den beiden ersten 1910—11 erschienenen Bänden, über welche in dieser Zeitschrift Bd. 33, S. 120—23 ausführlich von mir berichtet wurde, verarbeitete Schäfer in dem vorliegenden 3. Bande das Material über die Ausgaben der drei Nachfolger Johanns XXII., die sich in die 27 Jahre und 8 Monate von 1335—62 ziemlich gleichmäßig geteilt haben, in abgekürzter einwandfreier Form, wie es die Fülle des Stoffs mit sich brachte (vgl. das Vorwort). Wieder hat der Forscher vielfältigen Grund, zu danken. Wer immer aus Interesse für vergleichende Finanz-, Wirtschafts- und Behördengeschichte in dem Bande blättern mag, vor allem natürlich, wer der Geschichte des Papsttums in Avignonischer Zeit, die gerade unter finanzgeschichtlichem Gesichtspunkt so bedeutungsvoll ist, nachgehen mag, wird sich überall gefesselt fühlen und gern den neuen urkundlichen Quellenstoff mit der bisher vorliegenden Überlieferung zusammenstellen. Manches dafür hat Schäfer schon getan in den jeweiligen drei Vorbemerkungen. Die Baulust Benedikts XII., der milde Wohltätigkeitssinn Klemens' VI., der Nepotismus Innocenz' VI. wird bestätigt. Ich möchte darauf hinweisen, daß die auffällige Erhöhung der Ausgaben für die Kellerei unter Benedikt XII. an die Bemerkungen der Chronisten über die Vorliebe dieses biederen Papstes (potator vini ut fertur permaximus — Johann von Winterthur S. 113) für einen starken Trunk Weins erinnert, daß die hohen Ausgaben Klemens' VI. für Küche und Keller trefflich zusammenstimmen mit dem großen Aufwand, den nach dem reizvollen Bericht eines Florentiner Kurialen im Jahre 1347 zwei Kardinäle für dem Papste bereitete Gastmähler getrieben haben — ich habe darüber 1903 in der Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte 37, 258 gehandelt. Die politische Geschichte geht nicht leer aus. Besonders was als chronikalische Notizen gesammelt ist, bietet wertvolle Anhaltspunkte; Klemens VI. trieb gern inter pocula Politik. Für die unendliche Zahl auftretender Persönlichkeiten hätte wohl noch manches mehr aus anderem Quellenmaterial angezogen werden können, z. B. war für den öfter vorkommenden Südfranzosen Arnold von Verdalle (Depart. Tarn), der im Herbst 1338 als päpstlicher Nuntius nach Deutschland ging und damals von Konrad von Megenberg durch Widmung dessen 'Planctus ecclesiae' empfing, zu verweisen auf Karl Müller, Kampf Ludwigs des Bayern II, 146, auf Grauert im Histor. Jahrb. der G. G. XXII, 670 f., auf Richard Scholz, Streitschriften I, 82, auf Eubel, Hierarchia cath. I², 320. — Wie Schäfer uns eine Geschichte des päpstlichen Haushalts verspricht, so

hat er seine Forschungen im vatikanischen Archiv schon für die drei Bände „Deutsche Ritter und Edelknechte in Italien während des 14. Jahrhunderts“ und — zusammen mit Bernhard Rathgen für die Abhandlung „Feuer und Fernwaffen beim päpstlichen Heere im 14. Jahrhundert“ in „Zeitschr. f. histor. Waffenkunde Bd. VII Heft 1“ (1915, S.A. 15 S. gr. 4⁰) nutzbar gemacht. Daß die Ausgaben für die Wiedereroberung des Kirchenstaats durch Kardinal Albornoz unter Innocenz VI. im Durchschnitt 40 Prozent der Gesamtausgaben betrugen, sei zum Schluß hervorgehoben.

Marburg a. L. Karl Wenck.

Willy Scheffler, Karl IV. und Innocenz VI. Beiträge zur Geschichte ihrer Beziehungen 1355—1360. (Historische Studien, Ebering. Heft 101). Berlin, Ebering, 1912. 174 S. 4.50 Mark. — Auf knappem Raume ist kaum eine Vorstellung zu bieten von den mannigfaltigen Einzelergebnissen dieses von Werminghoff angeregten, in acht Sonderstudien sachlich gegliederten Buches. Es muß genügen anzudeuten, wie sich — überzeugend — die Würdigung des Verhältnisses von Kaiser und Papst darstellt: des kühlen zähen Realpolitikers, der, ohne grundsätzliche Auseinandersetzungen herbeiführen zu wollen, für die luxemburgische Hausmacht und für das Reich greifbare Vorteile zu erringen wußte — in kluger Ausnutzung der durch den englisch-französischen Krieg verursachten Schwächung Frankreichs, die den Papst auf Rückkehr nach Italien und zuvor auf Wiedereroberung des Kirchenstaats im Einvernehmen mit dem Kaiser denken ließ. Der Gewinner ist zumeist der überlegene kaiserliche Politiker, der Mißerfolge seiner Politik an der Kurie nicht tragisch nahm und, ohne sich in den Dienst der päpstlichen Interessen zu verstricken, bei nächster Gelegenheit doch an das Ziel seiner Wünsche gelangte. So in einer Frage seiner territorialen Erwerbspolitik: mit der Erwerbung von Donaustauf seitens des Regensburger Bischofs — nach sechsjährigen Bemühungen, so mit stillschweigender Beseitigung des päpstlichen Anspruchs auf Approbation der deutschen Königswahl — durch die goldene Bulle (im Gegensatz zu Zeumers Auffassung), so mit der Beschwerde über die Dekretalen Clemens' V. 'Romani principes' und 'Pastoralis cura', die das Andenken von Karls Großvater Heinrich VII. befleckt hatten, die nun nach fast zweijährigen Verhandlungen von Innocenz auf Verlangen des Kaisers neu gedeutet wurden. Diesen Erfolgen steht gegenüber, daß Karl der Kurie 1356/57 einen wesentlichen Dienst leistete durch Vermittlung des von der Kurie dringend begehrten Subsidiums der deutschen Kirche, daß andrerseits Karl für die Beendigung des Kriegs zwischen England und Frankreich, der die Kurie zur Annäherung an das Kaisertum gedrängt hatte, nichts wesentliches unternahm, daß Karl in Sachen der böhmischen Kirchenpolitik und der Besetzung des Konstanzer Bistums sich einen Korb holte bzw. mit Teilerfolgen sich begnügen mußte.

Sch.s Buch verdient die ihm zuteil gewordene Anerkennung. Sehr ausführlich hat darüber G. Mollat, in Revue d'histoire ecclesiastique XV, 1 (1914), p. 125—32 berichtet.

Marburg a. L. Karl Wenck.

H. Otto, Zur italienischen Politik Johanns XXII. Rom, Loescher & Co., 1911. 126 S. 3.20 Mark. (S. A. aus „Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken" XIV, S. 140 bis 265.) — Diese Abhandlung zerfällt in fünf Einzelstudien (vgl. die Inhaltsangabe G. Fickers in Theolog. Jahresbericht 1911, S. 506—7). Wenn in den vier ersten 1) die Inquisition in der Lombardei und den angrenzenden Gebieten, 2) der Prozeß gegen die Mailänder Viscontis und andere Anhänger König Ludwigs, 3) König Ludwigs Romfahrt, 4) König Robert von Sizilien und die rebellischen Franziskaner, Personenfragen im Vordergrund stehen, die aus dem wertvollen in Anmerkungen und Beilagen mitgeteilten, aus Archiv und Bibliothek des Vatikans stammenden hsl. Material gefördert werden, so liegt der Schwerpunkt in der längsten fünften Studie „Der Papst und die italienische Expedition König Johanns von Böhmen" S. 48—72. Ihr dienen auch die meisten Beilagen (Nr. 13—35). Wer in den überaus schwierigen hier erörterten Fragen einigermaßen Bescheid weiß, wird sich durch das neue Material und O.s vorsichtig tastende Ausführungen wesentlich gefördert fühlen, wenn auch die Frage nach den letzten Zielen von Johanns XXII. italienischer Politik keine positive Lösung erhält. Nach meiner im einzelnen noch vielfach abweichenden Anschauung hatte Johann selbst kein positives Ziel. Er begnügte sich, die Mächte, die sich um die Beherrschung der Halbinsel bewarben, gegen einander auszuspielen, da er trotz aller Aufwendungen für kriegerische Zwecke nicht die Mittel besaß, einen großen italienischen Kirchenstaat zu errichten, da er nicht aller Überlieferung zuwider Italien vom Reiche trennen und es auch nicht an das Haus Valois oder das Haus Anjou ausliefern wollte. Entwürfe päpstlicher Bullen, d. h. die politischen Programme der interessierten Mächte, von denen sie eingesandt wurden — in einer Zeit rapid wechselnder politischer Konstellationen und vielfältigster Projektenmacherei —, dürfen uns nicht täuschen. Ich werde darüber in weiter gespanntem Rahmen zu handeln haben. Dabei ist dann auch die Stellung von Männern wie Marsilius von Padua und Marino Sanudo zu Johanns italienischer Politik zu erörtern.

Marburg a. L. Karl Wenck.

M. van Rhijn, Wessel Gansfort. XI, 263, LXXIX blz. 's Gravenhage, Martinus Nyhoff, 1917. — Das Buch enthält eine Einleitung, 3 Teile, 4 umfängliche Beilagen. Man beginnt die Lektüre am besten mit Beilage A, indem man sich zuvörderst über die Quellen unterrichtet. Das 1893 von J. B. Kan aus einer Wiener Hs. mitge-

teilte Fragment „De Wesselo Groningensi“ ist nach v. Rh. von Goswin van Halen c. 1500 verfaßt. Die „Vita Wesseli Groningensis“ von Hardenberg wird scharf kritisiert; alle Fehler und Ungenauigkeiten werden aufgedeckt; trotzdem scheidet sie nicht als Geschichtsquelle aus. Dann lese man Teil 1: die Biographie. Zu Muurling 1831 und Ullmann 1834 bzw. 1866 hatte Nik. Paulus im Katholik 1900 II Berichtigungen und Ergänzungen gebracht. Zu wesentlich neuen Ergebnissen ist v. Rh. nicht gelangt, aber er hat alle Einzelheiten sorgfältigst erforscht, ist allen Beziehungen nachgegangen und gibt lebensvolle Milieuschilderungen. Hieran schließe man Beilage B: „Varia Wesseli“: über Wessels Namen (Taufname, gräzisiert Basilius; Gansfort Familienname, hochdeutsche Form von niederdeutsch Gosfort, nach einem Gehöft oder Dorf in Westfalen, von wo die Familie nach Groningen übersiedelte), Geburtsjahr (1419 oder 1420) und Todesdatum (4. Okt. 1489), Geburtshaus und Familienwappen in einem Seitengiebel desselben, Reisen (2. Aufenthalt in Heidelberg, Reisen nach Griechenland, Ägypten und an den Euphrat ungeschichtlich), Gelehrsamkeit (akademische Grade, Autoren, die er gelesen — hierzu Beilage D: ein Originalmanuskript Wessels in der Universitätsbibl. Groningen, Anmerkungen zu einer ihm gehörigen Hs. von Cicero, De officiis), Porträts, Grab, Genealogisches. Nun wende man sich Beilage C zu: Wessels Schriften, die verloren gegangenen und die Briefe, die einst der dermalige Groninger Professor Schoock († 1669) besessen hat, und die Drucke 1522—1617, und studiere sodann den 2. Teil: Wessels Theologie, seine Gedanken über Gott, Mensch, Sünde, Offenbarung, Person Christi, Rechtfertigung, Kirche und päpstliche Autorität, Sakramente, Ablaß, Fegefeuer, Marienverehrung. Endlich bilde die Einleitung, in der uns die wechselnden Beurteilungen Wessels vorgeführt werden, den Übergang zu dem 3. Teil: Wessels Stellung in der Dogmengeschichte und sein Einfluß auf die Folgezeit. v. Rh. will Wessel weder mit Luther, Flacius und Ullmann zu den Vorreformatoren rechnen, noch mit van Heussen und Friedrich ganz für die katholische Kirche in Anspruch nehmen, sondern findet bei ihm mit Ritschl und Paulus gut kirchliche und ketzerische Elemente, betont seine Abhängigkeit von Augustin, Bernhard, den Brüdern in Zwolle und auf dem Agnetenberg und fügt ihn in denselben Zusammenhang ein wie Lindeboom (Het Bijbelsch Humanisme in de Nederlanden, 1913). — Das Buch ist etwas breit angelegt, aber außerordentlich gründlich und sorgsam. Eine schönere Gabe konnten die Niederlande zum Reformationsjubiläum kaum darbieten.

Zwickau. O. Clemen.

Zur skandinavischen Reformationsgeschichte. Mit gediegenen Veröffentlichungen hat die norwegische Theologie zur Feier des Reformationsjubiläums im Jahre 1917 uns beschenkt. Als Erinnerungsschrift der norwegischen Kirche ist erschienen: **Utkast til en norsk Kirkeordinants** efter Kong Christian IVs Befaling forfatted

av Norges Superintendenten i Aaret 1604 og nu efter Tiltak av Reformations-Jubelaarets Biskopper paa offentlig Bekostning for første Gang utgivet ved **Oluf Kolsrud** (Christiania, Jacob Dybwad. VIII, 211 S. gr. 4°). Das Werk ist eingeleitet durch ein Sendschreiben der norwegischen Bischöfe über Wesen und Bedeutung der lutherischen Reformation, die uns auch zugleich, neben dem ausführlichen Nachwort des Herausgebers, kurz über die Geschichte dieses Entwurfs aufklärt. Seit der politischen Vereinigung Norwegens mit Dänemark 1380 war auch die norwegische Kirche ein Teilstück der dänischen geworden. So wurde die neue dänische Kirchenordnung, am 2. September 1537 lateinisch, am 14. Juni 1539 dänisch, am 4. Mai 1542 neu mit einer Anlage erschienen, zunächst stillschweigend als auch für Norwegen maßgebend betrachtet. Allein bald zeigte sich, daß manche ihrer Bestimmungen auf die norwegischen Verhältnisse sich schlechterdings nicht anwenden ließen. So versprach Christian III., nach Norwegen zu kommen, um dort die unbrauchbaren Abschnitte den dortigen Verhältnissen entsprechend umarbeiten zu lassen. Allein es blieb dabei. So mußte man sich, so gut es ging, mit den einheimisch-norwegischen Ordnungen, vor allem der des Erzbischofs Johann Raude (entstanden 1272—73), die nunmehr auch in die damalige Sprache übertragen wurde, und mit der dänischen Ordnung behelfen. Was sein Großvater versäumt hatte, wollte nun Christian IV. wieder gutmachen, nachdem vor allem Superintendent Hans Gaas von Drontheim, der Übersetzer von Raudes „Christenrecht“, 1552 ff. mehrfach die Wünsche Norwegens zum Ausdruck gebracht hatte. Ein norwegisches Gesetzbuch war 1603 erschienen, nun kam auch die Frage der Kirchenordnung in Fluß. Die Bischöfe Isak Grönbech von Drontheim, Jörgen Eriksson von Stavanger, Anders Foss von Bergen und Anders Bentsson Dall von Oslo und Hamar, erhielten Auftrag, die Sache zu besorgen. Dall, ehedem Hofprediger des Königs, als Däne ein Fremdling im Lande, erhielt gleichwohl den Auftrag, die Ordnung auszuarbeiten, wie denn auch die hier veröffentlichte Handschrift großenteils von ihm selbst geschrieben ist. Die übrigen Bischöfe lieferten nur mehr oder weniger umfängliche Zusätze. Dieser Entwurf wird in vorliegendem Werke veröffentlicht. Er zerfällt in 8 Teile: Vom Lehramt, von den gottesdienstlichen Bräuchen, von Kirchen und Kirchhöfen, von den Schulen, von Hospitälern und den Armen, von den Superintendenten, von einigen sonderlichen Büchern, von Kirchenstrafen. Dazu kommen noch 59 Notae. Dazu tritt noch das Norske Christen Ret, wie es im Stift Oslo nach Einführung der Reformation in Brauch war, samt sorgsamer Quellenangabe für die einzelnen Bestimmungen. Obwohl dieser Entwurf nicht die Billigung des Königs fand, vielmehr seitens der Kanzlei und der Kopenhagener Universität der Entwurf mehr in dänisch-uniformierender Richtung umgearbeitet wurde, worauf er dann in dieser Gestalt auf einem Herrentage in Stavanger im August 1607 feierlich veröffentlicht wurde, so stellt der Dallsche Entwurf eine wich-

tige geschichtliche Urkunde dar, und man muß dem Herausgeber für seine treffliche Arbeit sehr dankbar sein.

Auch die Friedrichs-Universität in Christiania hat eine Festschrift zum Reformationsjubiläum veröffentlicht, indem sie in ihrem Programm zum zweiten Semester 1917 durch **Andreas Brandrud** und **Oluf Kolsrud** 32 zwischen 1578 und 1586 gehaltene Predigten des vierten evangelischen Superintendenten von Oslo und Hamar Jens Nilssøn (Johannes Nicolai) mit einer ausführlichen Biographie desselben veröffentlichen läßt: **To og tredive praedikener holdt i Aarene 1578—1586 av M. Jens Nilssøn,** fjerde evangeliske Superintendent over Oslo og Hamar Stifter. Med en Indledning om Jens Nilssøns Liv og Virksomhet. Ved A.... B.... og O.... K.... (Kristiania, H. Aschehoug & Co., 1917. VIII, 2, 151, IX, 514 S., 4°, mit einem Bild Nilssøns und 3 Blatt Handschriftenproben). — Auch diese Veröffentlichung ist wie die vorige prächtig ausgestattet und des Festtages, den sie ehren will, nach Inhalt wie Form durchaus würdig. Bei Herzog-Hauck fehlt leider auch ein Artikel über Nilssøn. Indem Brandrud uns sein Leben in anschaulicher Weise schildert, liefert er auch ein „Bild aus Norwegens späterer Reformationsgeschichte". Später als in manchem anderen ist in diesem weit ausgedehnten, schwer zugänglichen Lande die Reformation zum Durchbruch und dann zum Abschluß gekommen. Als Sohn eines aus Dänemark eingewanderten Seemanns Nils Jörgensson 1538 in Oslo geboren, besucht Nilssøn teils dänische, teils norwegische Lateinschulen. Vor allem auf der Schule in Oslo gab er sich, wie aus seinen uns erhaltenen Tagebüchern hervorgeht, mit Eifer humanistischen Studien hin. 1556 bis 1559 studierte er in Kopenhagen, wo er den Humanisten und Theologen Rasmus Glad hörte und mit Tycho Brahe Freundschaft schloß. 1563 verheiratete er sich mit der Tochter Frans Bergs, des dritten evangelischen Bischofs von Oslo, wurde durch den Einfluß seines Schwiegervaters Rektor der Lateinschule in Oslo, wurde dann infolge des schwedischen Krieges von dort vertrieben, wurde 1573 Gehilfe seines alternden Schwiegervaters und 1580 dessen Nachfolger. Hatte Berg sich bemüht, der Reformation in seinem Sprengel freie Bahn zu schaffen, so verfolgte Nilssøn diese Bahn weiter, vor allem indem er sich eifrig der Visitationstätigkeit widmete und Gemeinden aufsuchte, die noch nie ein lutherischer Bischof besucht hatte. So schaffte er vor allem im Kultus manche Überreste des Katholizismus ab und trat später katholisch-jesuitischen Umtrieben mit Festigkeit entgegen. Er war am Hofe des Königs sehr beliebt, in konfessioneller Hinsicht durchaus kein Gnesiolutheraner, vielmehr so weitherzig, daß er seinen Sohn in Schottland studieren ließ und mit David Lindsay, dem Hofprediger Jakobs VI. von Schottland, Freundschaft schloß. Er starb als Bischof 1600. Er war ein vielseitig, auch klassisch, gebildeter Theologe, der eine Reihe gelehrter Schriften herausgab, übrigens auch mit Theologen wie David Chytraeus von Rostock (wo übrigens ein Teil seiner Bücher herauskam) in Brief-

wechsel stand. Die uns hier zugänglich gemachten Predigten sind über evangelische Texte von verschiedenen Kanzeln aus gehalten und zwar an verschiedenen, über das ganze Kirchenjahr sich erstreckenden Sonn- und Festtagen.

Kaltenkirchen (Holstein). H. Stocks.

Ludwig Kaas, Die geistliche Gerichtsbarkeit der katholischen Kirche in Preußen in Vergangenheit und Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung des Wesens der Monarchie (Kirchenrechtliche Abhandlungen, hg. von Ulrich Stutz, Heft 86 und 87). 2 Bde. XL, 488 und X, 482 S. Stuttgart, Ferdinand Enke, 1916. Mark 20. — Die von U. Stutz angeregte und von der Bonner Universität preisgekrönte umfängliche Arbeit behandelt ein für die Beurteilung strittiges und schwieriges Gebiet in ausgezeichnet ruhiger und sachlicher Weise; der Verfasser, Dr. theol. und Priester der Diözese Trier, beschränkt sich mit Bewußtsein darauf, die Sache so darzulegen, wie sie gewesen ist, nicht, wie sie nach den Auffassungen des einen oder anderen Teiles sein sollte. Durch Verwendung von Stutz standen dem Verfasser viele maßgebende Quellen zur Verfügung, staatliche Akten aus den Ministerien des Kultus und der Justiz, aus dem Geheimen Staatsarchiv zu Berlin und aus rheinischen Archiven; daß ihm die entsprechenden Quellen von kirchlicher Seite nicht fehlten — über die bereits bekannte und verwertete Frauenburger Registratur hinaus vor allem Kölnische und Münsterische Bestände —, hat der Arbeit für einige Teile eine schöne Vollständigkeit und Abgeschlossenheit ermöglicht. Der Verfasser schildert, wie die Frage der selbständigen geistlichen Gerichtsbarkeit und die Notwendigkeit einer staatlichen Stellungnahme zu ihr an Preußen zuerst unter dem Großen Kurfürsten herantrat und in der gesamten älteren Zeit vorwiegend unter dem Gesichtspunkt behandelt wurde, Eingriffe fremder Gerichtsbarkeit von nichtpreußischen Bischöfen in den fast ausschließlich protestantischen Staat abzuwehren, wie unter Friedrich dem Großen durch die Einverleibung Schlesiens das Problem unvergleichlich wichtiger und dringlicher wurde. Der alte Staat kam nach mancherlei ersten territorialen Ansätzen noch zu einer grundsätzlichen, umfassenden Stellungnahme im allgemeinen Landrecht; dann stürzten Säkularisation und Fremdherrschaft diese gesamten alten Ordnungen um und brachten ein Chaos, aus dem es nach Wiederherstellung des preußischen Staates neue Ordnungen zu schaffen galt. Der Verf. begründet, inwiefern neue Regelungen sich notwendig machten und auch dem sehr abgeneigten und widerwilligen absolutistischen Staate sich als notwendig aufdrängten. Seine Darstellung der Entwicklung der Dinge von der Bulle: De salute animarum bis zur preußischen Verfassungsurkunde bildet in dem historischen Teile die ausgeführteste Partie des Buches. Ins hellste Licht tritt die Gestalt des Kardinals Spiegel und seiner Bestrebungen, der

in jahrzehntelangen, schließlich doch ergebnislos gebliebenen Verhandlungen sich um eine Neuregelung der geistlichen Gerichtsbarkeit in Preußen bemüht hat. Wie diese Verhandlungen mit dem Kölnischen Kirchenstreit zusammenhingen und von ihm beeinflußt wurden, wie sie nach Spiegels Tode noch weitergeführt und schließlich alle bevorstehenden Ergebnisse durch die Revolution von 48 jäh abgeschnitten wurden, wie die weitere Entwicklung zum Kulturkampf und bis zur Gegenwart ging, wird im Folgenden kürzer geschildert. Als zweiter Hauptteil des Buches folgt eine systematische Darstellung des gegenwärtig geltenden Rechts der geistlichen Gerichtsbarkeit in Preußen. Der Verf. kommt im ganzen zu der sympathischen und erfreulichen Beurteilung, daß gegenwärtig die Frage der geistlichen Gerichtsbarkeit in Preußen für alle Hauptsachen erledigt und auch für einige minder wichtige Gebiete in einen ruhigen Beharrungszustand gekommen ist, daß das geltende Staatskirchenrecht Preußens, wenn es auch nicht alle Wünsche des kanonischen Rechtes erfüllt, so doch der kirchlichen Rechtsprechung in praxi einen genügenden und befriedigenden Spielraum läßt.

Leipzig. Bernhard Schmeidler.

Leopold Cordier, J. J. Rousseau und der Calvinismus. Eine Untersuchung über das Verhältnis Rousseaus zur Religion und religiösen Kultur seiner Vaterstadt. Langensalza, Beyer & Mann, 1915. VII, 227 S. 3 Mark. — Auf das hier behandelte Problem stößt ja R.s eigenartige Stellung inmitten der französischen Aufklärungsliteratur ohne weiteres; daß nicht nur persönliche Charakterunterschiede ihn anders geführt haben als die Voltaires, Holbachs, Diderots usw., sondern daß hier auch die Unterschiede protestantischer und katholischer Erziehung und Rousseaus Herkunft aus Genf mitspielen, ist schon öfter betont worden. Nirgends sind bisher in der deutschen Literatur (für die französische vgl. vor allem Gaspard Vallettes „R. Genevois") Rousseaus Stellung zu dem Erbe seiner Vaterstadt und seine Beziehungen zum Calvinismus so eingehend behandelt worden wie in C.s Schrift, die nicht nur für die R.schen politischen Ideale, für seine ethischen Theorien und seine Pädagogik, sondern ebenso für seine Religionsphilosophie die ihm zugeflossenen Genfer Anregungen, bzw., wie dies ja für seine politischen Theorien zugestanden ist, die Anknüpfung an Genfer Verhältnisse und Bestrebungen aufzeigt. C. beachtet dabei mit Recht den Unterschied zwischen Calvin bzw. dem Altcalvinismus und dem Neucalvinismus des 18. Jahrhunderts. Denn mit der Feststellung, daß Calvin Rousseau als intoleranter Dogmatist unsympathisch sei, daß R. zerstöre, was Calvin aufgebaut habe, ist ja das Thema der Abhandlung natürlich nicht erschöpft, sondern es erscheint trotzdem möglich, ja in gewisser Weise selbstverständlich, daß bei einem Mann, dessen Leben sich doch trotz allem zum guten Teil auf calvinistischem Boden abgespielt und bewußt das äußere Verhältnis zum reformierten Bekenntnis seiner Zeit

festgehalten hat (S. 22—92), auch dieser Calvinismus, wie er eben zu seiner Zeit bestanden hat und ihm nahegetreten ist, auf ihn abgefärbt hat. So hatte C. zunächst die Aufgabe, ein Bild des Genfer Lebens und Denkens im 18. Jahrhundert zu geben, die bis dahin erfolgten Abwandlungen des Calvinismus auf Genfer Boden festzustellen, von Calvin und der calvinistischen Orthodoxie hinweg den Blick auf Ethiker wie Benedikt Pictet (S. 116 ff.), auf Pädagogen wie de Crousaz (S. 130 ff.), Juristen wie Burlamaqui (S. 149 ff., 185 ff.), Dogmatiker wie J. A. Turrettini (S. 193 ff.) zu lenken, in denen sich auch schon der Kampf zwischen dem alten und dem neuen Genf widerspiegelt, und die zugleich wie Rousseau den Gegensatz zur degenerierten französischen Kultur jener Zeit vertreten. Dieses Zeitbild bleibt wertvoll, selbst wenn man nicht alle von C. gezogenen Verbindungslinien zwischen Rousseau und jenem Neucalvinismus anerkennen will.

Berlin-Steglitz. Leopold Zscharnack.

Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Herausgegeben und mit einer historisch-kritischen Einleitung versehen von **Heinrich Scholz.** CXXIX, 364, 22 S. Berlin, Reuther u. Reichard, 1916. 17,50 Mark, geb. 19,50 Mark. — Vorliegender Band ist der 6. Band in der Reihe der von der Kantgesellschaft herausgegebenen „Neudrucke seltener philosophischer Werke", die die quellenmäßigen Belege für die Vorstufen der Kantischen Philosophie und für ihre erste Aufnahme und Vertretung umfassen und auch sonst seltene Schriften bringen sollen, die in bedeutsamer Weise in die Entwicklung des Geisteslebens seit der Zeit der Aufklärung eingegriffen haben. Scholz druckt hier erneut aus Moses Mendelssohns „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes" die Vorlesungen 13, 14, 15 sowie seine Schrift „An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu H. Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza" ab (S. 1—44; 283—325) und von Friedrich Heinrich Jacobi seine Briefe „Über die Lehre des Spinoza" und seine Schrift „Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings" (S. 45—282; 327—364), — die Jacobischriften, die mehrfach aufgelegt worden sind, im Text der letzten Ausgaben v. J 1819, doch so, daß durch ein System von Klammern und Anmerkungen auch die oft beträchtlichen Textabweichungen der ersten Auflagen sichtbar werden. Vor einigen Jahren hat Mauthner Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik neu herausgegeben und darin die im Scholzschen Neudruck vereinigten Hauptschriften zum Pantheismusstreit des endenden 18. Jahrhunderts auch schon berücksichtigt, sogar noch andere Streitschriften jener Jahre zum Abdruck gebracht. Gleichwohl bedeutet die vorliegende Ausgabe nichts weniger als ein Duplikat, trotz aller Übereinstimmungen im Textteil. Die Orientierung ist eine ganz andere. Sch. stellt nicht wie M. Lessing, sondern das philosophische pantheistische Problem in

den Mittelpunkt und bemißt danach Auswahl und Textgestaltung, läßt deswegen manches literarisch Interessante, das M. bringt, fort und bringt anderes, wie z. B. die Jacobischen „Beilagen“ zu seinen Spinozabriefen aus der 2. Auflage seines Spinozabüchleins (v. J. 1789), die M. fortläßt, wegen ihrer philosophischen Wichtigkeit zum Abdruck. Nicht zu übersehen ist auch bei Beurteilung der Textauswahl der dem Textteil vorangestellte umfangreiche Einleitungsteil. Denn dieser bucht nicht nur in dem letzten Kapitel über die Wirkungen der Streitschriften eine große Reihe weiterer Stimmen zum Streit aus den Rezensionsorganen der Zeit, aus Herder, Goethe, Kant, Hamann, Lavater u. a., sondern bringt auch in den vorhergehenden Kapiteln vielerlei beachtenswerte, sorgsam gesammelte Texte, besonders auch in dem Kapitel über die Spinozakritik Christian Wolfs, „der unzweifelhaft vor Jacobi der letzte große wirkliche Kenner des Spinozismus in Deutschland gewesen ist“. Auf die Frage, was überhaupt vor Jacobi für die Erkenntnis, Würdigung und Kritik des Spinozismus geleistet worden sei, die Sch. gelegentlich in Überleitung zu seinem Kapitel über Chr. Wolf berührt, geht er leider nicht weiter ein, obwohl eine solche Geschichte des Spinozismus vor Aufkommen des eigentlichen „Neuspinozismus“ doch auch für die Beurteilung des Spinozastreits der 80er Jahre des 18. Jahrhunderts bedeutsam wäre. Er beschränkt sich vielmehr auf Charakteristik und Kritik der vier Hauptfragen, die in den Pantheismusstreitschriften jener Jahre im Mittelpunkt stehen: Verhältnis des Pantheismus zum Spinozismus, Voraussetzungen und Folgerungen des Spinozismus, Widerlegbarkeit des spinozistischen Pantheismus, Lessings Pantheismus, — letzteres bekanntlich der Ausgangspunkt des ganzen Streites, der von da zu Spinoza übergesprungen ist und nach Jacobis Stellung zu Spinoza als dem, dessen System ihm die methodisch vollendetste, konsequenteste Ausprägung des Pantheismus und zugleich auch der reinste Ausdruck der „rationalistischen“ Denkweise ist, jeden Pantheismus und die gesamte „atheistische“ Weltanschauung des Rationalismus treffen sollte. Durch Herausarbeitung der Gegensätze, die zwischen dem Denken und Urteilen Jacobis einerseits, Mendelssohns, Lessings, Herders, Goethes u. a anderseits bestanden haben, wird die Einleitung zu einer inhaltsreichen, auch in die Details des Spinozismus und Neuspinozismus einerseits, der „Glaubensphilosophie“ anderseits einführenden Skizze der Weltanschauungskämpfe jener Jahrzehnte, die uns bekanntlich die literarischen Hauptsprecher unseres deutschen Idealismus mit Einschluß des Theologen unter ihnen, Herders (wie hernach des Schleiermacher der „Reden“), auf Seiten des verfehmten Spinoza stehend zeigen. Während Jacobi den Pantheismus aus rationalistischem Denken und intellektualistischen Schlußfolgerungen hervorgehen und im Atheismus endigen sieht, sehen die anderen, die Gott nach dem bekannten Goetheschen Wort nicht mit der Metaphysik gestraft, sondern mit der Physik gesegnet hat, im spinozistischen Pantheismus eine aus gefühlsmäßiger Anschauung und religiöser Intuition geborene

Weltauffassung, die bei aller Verknüpfung mit der aufgeklärten naturreligiösen Frömmigkeit weit über das deistische Schema von Gott und Welt hinausführt und einen religiösen Fortschritt bedeutet, wenngleich die Jacobische Kritik in der Theologie des 19. Jahrhunderts Recht erhielt.

Zu Scholz, bei dem das alles weniger in der Form einer geschlossenen Geschichtsdarstellung, als in der Form von Einzeluntersuchungen zu den einschlägigen Schriften, Briefen, Urteilen einzelner Denker aus jenem Pantheismusstreit geboten wird, finden sich mancherlei Ergänzungen in der Schrift von **Theodor Cornelis van Stockum, Spinoza-Jacobi-Lessing.** Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie im 18. Jahrhundert (Groningen, Noordhoff, 1916. 108 S. 5 Mark). Der Verfasser behandelt, ohne von Scholz' Buch Kenntnis zu haben, nicht nur die Frage, der bei Sch. das 7. Kapitel der Einleitung gewidmet ist, inwiefern Jacobi der Nachweis von Lessings Spinozismus gelungen ist, sondern berührt sich auch, wenn er weiter Jacobis Wiedergabe und Beurteilung der Lehre Spinozas kritisch darstellt, weithin mit Fragen, zu denen Sch. in seiner Einleitung hat Stellung nehmen müssen. Natürlich konnte er mehr, als dies für Sch. nötig war, auf die Entwicklung der Jacobischen Spinozastudien seit 1763/64 (S. 5 ff.) und die Beschäftigung Lessings mit Spinoza (S. 50 ff.) eingehen, ebenso auf den Verlauf des Streites zwischen Jacobi und Mendelssohn (S. 12 ff.), den Sch. zu schildern ablehnt, da Jacobi selber in den Spinozabriefen eine aktenmäßige Darstellung gegeben hat, die zu wiederholen sich für ihn erübrigt. Auch die Darstellung und Kritik der Jacobischen Spinozaauffassung (S. 19 ff.) geht mehr ins Einzelne. Im ganzen spricht sich v. St. anerkennend über diese Studien aus, weist die Behauptung, Jacobi habe Spinoza nicht verstanden, „in die gehörigen Grenzen" zurück, entschuldigt zweifelhafte Punkte in der Wiedergabe Jacobis mit Interpretationsschwierigkeiten, lehnt aber doch wenigstens den Vorwurf des Atheismus, den Jacobi gegen Spinoza richtet, mit derselben Deutlichkeit ab wie Sch. Auf dessen Frage nach der Stellung des Spinozismus innerhalb der pantheistischen Gesamtbewegung und damit nach der damals umstrittenen Möglichkeit eines geläuterten „Spinozismus" geht v. St. nicht ein. Seine letzte Untersuchung über „Lessing und Spinoza" wird zu einer in dieser Breite nicht notwendigen Darstellung der philosophisch-theologischen Arbeit Lessings und seiner Stellung zu Christentum und Kirche, wo Verf. betreffs der Abhängigkeit Lessings von Spinoza öfter mit Möglichkeiten rechnet, für die es Beweise nicht gibt, so daß er selber gelegentlich erklären muß, daß „auch andere Einflüsse dabei durchaus nicht ausgeschlossen sind"; besonders eingehend S. 80 ff. über den „Spinozismus" in der „Erziehung des Menschengeschlechts" im Sinne eines mittelbaren oder unmittelbaren Einflusses Spinozas auf die Sätze der „Erziehung" wie auf die theologischen und historischen Sätze anderer Lessingscher Streitschriften. Diese Übereinstimmungen geben aber auch nach v. St. kein Recht zur Zusammenstellung des Meta-

physikers Lessing mit Spinoza, weder in puncto Gottesbegriff (S. 42 ff., 101 ff.), noch in puncto Determinismus (S. 42 ff., 97 ff.). Hier tritt also auch v. St. (wie Scholz) der Jacobischen Lessingauffassung entgegen. Die Abhandlung Fittbogens, der das Problem „Lessing und Spinoza" 1914 in den Protestantischen Monatsheften behandelt hat, ist v. St. offenbar unbekannt geblieben.

Berlin-Steglitz. Leopold Zscharnack.

Die römische Frage, Dokumente und Stimmen, herausgegeben von **Hubert Bastgen.** 3 Bde. Bd. I: XIV und 468 S. 12 Mark, geb. 13.50 Mark, 1917; Bd. II: XXVI und 864 S. 30 Mark, geb. 32.50 Mark, 1918; Bd. III: XII und 588 S. 24 Mark, geb. 26 Mark, 1919. Freiburg i. Br., Herder. — Zu den Fragen, die der Verlauf des Weltkrieges zu neuem Leben erweckt hat, gehört die unter dem Sammelnamen „römische Frage" bekannte Frage der weltlichen Herrschaft und völkerrechtlichen Souveränität des Papstes. Sie ist ein schwieriges und hart umstrittenes Gebiet, auf dem Dogma, Kirchenrecht, Völkerrecht, internationale und italienische Politik und Geschichte einander bedingen und verwirren. Die Kriegsleidenschaft hat in die Erörterung eine Reihe anderer Faktoren hineingebracht, die zur Klärung der Frage zwar wenig beitrugen, aber destomehr das Bedürfnis nach einer umfassenden, klaren, zuverläßlichen Zusammenstellung des einschlägigen Materials zutage treten ließen. Eine solche Zusammenstellung will das vorliegende Werk bieten. Es soll „nicht allein dem Historiker, sondern auch dem Diplomaten, dem Politiker, dem Theologen, dem Parlamentarier, der gebildeten Laienwelt dienen, sich in großen Zügen in der römischen Frage und auch in ihren Zusammenhängen, besonders mit der Politik und Diplomatie der Neuzeit, zu orientieren" (Vorwort Bd. II.)

Bd. I. gibt zunächst zur Geschichte des Kirchenstaates von seinen Anfängen bis zu seiner ersten Säkularisation unter Napoleon I. eine freilich nur karge Auswahl (20 S.) von Dokumenten und Stimmen. Der Herausgeber glaubt damit nicht nur den historischen Ausgangspunkt, sondern auch den rechtlichen Untergrund für den Staat, der in seiner Vollendung Kirchenstaat genannt wurde, genügend klargestellt zu haben. Die Kämpfe um Besitz und Hoheit in diesem Staate unter Langobarden, Karolingern, deutschen Kaisern, Adelsfaktionen und Volkstribunen sollen in der Hauptsache als Kämpfe um die geistige Macht des Papstums gelten, — eine Ansicht, die sich doch keineswegs aus den dürftigen mitgeteilten Urkunden herleiten, sondern sich höchstens aus einem bestimmten kirchenpolitischen Zweck, dem das Werk dienen soll, erklären läßt. Der zweite Abschnitt beschäftigt sich ebenfalls nur kurz mit der ersten Säkularisation des Kirchenstaates. Auch hier sind kritische Vorgänge, wie z. B. die für die grundsätzliche Bedeutung des Temporale so wichtige Verzichtleistung Pius' VII., behutsam umgangen bzw. nur angedeutet.

Reichhaltiger ist die Darstellung im dritten Abschnitt, der den Kirchenstaat nach seiner ersten Säkularisation bis zu seiner Auflösung behandelt. U. a. werden die französischen, englischen und italienischen Parlamentsberichte jener Zeit berücksichtigt, wenn auch nur in Auswahl und — wie andere Dokumente — in Wiedergabe der „Augsburger (Münchner) Allgemeinen Zeitung". Es wäre wünschenswert gewesen, wichtigere Dokumente, wie z. B. die 1849 von Pius IX. zu Gaeta herausgegebene Verfassung des Kirchenstaates, aus authentischer Quelle zu erfahren. Unerwähnt bleibt die zu kirchenstaatlichen Zwecken erfolgte Gründung der „Civiltà Cattolica" im Frühjahr 1850, an deren Bedeutung für die Politik Pius' IX. nach der Konstitution Gravissimum Supremi vom 22. 2. 1860 kein Zweifel sein kann. Bei dieser Gelegenheit wäre eine Klarstellung des vatikanischen Charakters der „Civiltà" am Platze gewesen.

Je weniger Bd. I. den Fachmann befriedigen kann und je lückenhafter er über die rechtstheoretische und rechtshistorische Grundlage des Kirchenstaates Aufschluß gibt, um so wertvoller ist Bd. II mit seinem reichen Urkundenmaterial und dem umfangreichen Literaturverzeichnis, das der Herausgeber der Mitarbeit eines ungenannten, aber gründlichen Kenners der Frage verdankt. Bd. II führt in die Vorgänge, die sich in der heutigen Behandlung der römischen Frage noch auswirken und die Zeit von der Errichtung des Königreichs Italien bis zur Auflösung des Kirchenstaates umfassen. Die Dokumente überwiegen die „Stimmen", was für den objektiven Wert der Arbeit von Vorteil ist. Leider kommen dabei die Vertreter der konservativ-liberalen Richtung, deren Katholizität ebenso über jedem Zweifel steht wie ihre auf dogmatischen, historischen und kanonischen Gründen beruhende Gegnerschaft gegen die weltliche Herrschaft des Papstes, zu kurz gegenüber den Temporalisten. Der sich gegen die päpstliche Herrschaft aussprechenden Volksabstimmung wird zu wenig Bedeutung zuerkannt. Der Zusammenhang zwischen Vatikanum und Kirchenstaatsfrage ist ebenfalls zu wenig herausgearbeitet. Je mehr die Aussichten schwanden, das Temporale zu retten, um so stärker treten doch die Bestrebungen hervor, das geistige Ansehen des Papsttums zu stärken. Döllinger, Friedrich, Krauß und vor allem die Arbeiten des Schriftstellerkreises der „Civiltà" liefern brauchbare Hinweise in dieser Richtung.

Bd. III enthält 2 Teile. Der erste führt die Behandlung der römischen Frage nach Auflösung des Kirchenstaates bis zum Weltkriege fort. Es interessiert da u. a. die Stellung Bismarcks zu der römischen Frage, die den Staatmann jedoch weniger als Frage an sich als vielmehr als Mittel zu Zwecken seiner inneren und auswärtigen Politik beschäftigte. Der Schlußteil von Bd. III behandelt dann das Schicksal der römischen Frage im Weltkrieg. Die „Dokumente" treten hier fast gänzlich zugunsten der „Stimmen", zumal derer aus der Presse, zurück, die Auswahl übernimmt nicht der Histo-

riker, sondern der Parteipolitiker. Hier wird klar, welche Bedeutung die Mitteilung im Vorwort zu Bd. I hat, daß der Abgeordnete Erzberger sowohl Ursprung wie Fortgang der Arbeit stark beeinflußt habe. Ziel und Zweck der ganzen Arbeit ist, die Forderungen des Zentrums und der deutschen Katholikentage in der römischen Frage mit ausgiebigem historischem und rechtskundigem Material zu begründen und zu fördern. Aber was dem Politiker recht ist, kann dem Historiker nicht billig sein. Der Politiker übergeht Tatsachen und Stimmen, die seinen Absichten widersprechen, oder er biegt die Tatsachen zurecht und setzt Methode und Taktik an die Stelle von Grundsätzen. Diese Art von Beweisführung befolgt der 2. Teil von Bd. III. allzusehr. Der ewige Popanz in der römischen Frage, die internationale Freimaurerei, wird über Gebühr belastet, die Gegensätze in der römischen Kurie und unter den katholischen Nationen werden übergangen, Einzelfälle nach Zweckmäßigkeitsgründen dargestellt. Z. B. wird der Fall Gerlach in der einseitigen Mitteilung der „Germania" behandelt, die Berichte der „Kreuzzeitung" (Nr. 42 vom 24. 1. 1917) und der damit gleichgehenden „Zentrums-Parlaments-Korrespondenz" finden keine Erwähnung. Bedeutende kritische Stimmen zur römischen Frage mit begründeten Hinweisen auf Mißstände an der römischen Kurie kommen wenig zu Gehör, so z. B. „Kölnische Ztg." (Nr. 85 vom 25. 1. 1916), „Kölnische Volksztg." (Nr. 83 vom 30. 1. 1918), „Augsburger Postztg." (Nr. 533 vom 19. 11. 1916). Claars vielbeachteter kritischer Aufsatz zur römischen Frage in der „Zeitschrift für Politik" Heft 3/4, 1916, wird in einem unzulänglichen Auszug der „Kölnischen Volkszeitung" wiedergegeben. Die Schrift „Papst, Kurie und Weltkrieg" (Berlin W 35, Säemann-Verlag, 1918) wird ohne sachliche Begründung mit einer unzutreffenden Nebenbemerkung und sichtlicher Verärgerung abgetan, Jochams Pamphlet („Der Friedenspapst und das deutsche Volk", München 1918) hingegen der ernsten Literatur beigezählt u. dgl. m.

In der katholischen Tagespresse ist das Werk verständlicherweise hochgerühmt worden als eine Glanzleistung der deutschen Wissenschaft im Weltkrieg, als ein unentbehrlicher Führer für Jeden, der sich aufklären lassen will, und ähnlich. Es ist erfreulich, daß aber von katholisch-wissenschaftlicher Seite die Unzulänglichkeit der Sammlung in aller Offenheit gerügt worden ist. Schilling tadelte z. B. in der Th Rev. 1919, Nr. 7/8, S. 183, daß B. so oft nicht aus ersten Quellen schöpfte, die oft so unendlich langen Aktenstücke jeglicher sachlichen Bearbeitung entbehren, daß oft wohlüberlegte, knappe Inhaltsangaben viel bessere Dienste geleistet hätten, daß die Art der Bearbeitung die gedeihliche Benutzung durch Nichtfachmänner erschwere u. dergl. Man kann diese Feststellungen unterschreiben. Aber als Hauptfehler bedauern wir, daß ein so groß angelegtes und trotz aller Kriegshemmnisse technisch vorzüglich durchgeführtes Werk in die Enge eines einseitigen politischen Gedankens gezwängt wurde. B. hätte mit dem ihm zur Verfügung

stehenden Material ein wertvolles, ergänzendes Mittelstück zu der pragmatischen Darstellung der römischen Frage von Nürnberger („Papsttum und Kirchenstaat" (1897—1900) und den im „Staatsarchiv" von Ludwig Karl Aegidi und Alfred Klauhold („Das Staatsarchiv. Sammlung der offiziellen Aktenstücke zur Geschichte der Gegenwart". Seit 1861. Jetzt herausgegeben von Gustav Roloff. München, Dunker und Humblot) herausgegebenen und den in „Archives diplomatiques" zerstreuten Bruchstücken schaffen können. So harrt die Arbeit einer zuverlässigen Zusammenstellung des einschlägigen Materials in der römischen Frage noch immer einer befriedigenden „Lösung".

Berlin-Charlottenburg. Gerhard Ohlemüller.

Hubert Bastgen, Dalbergs und Napoleons Kirchenpolitik in Deutschland. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1917. X, 370 S. 12 Mark. — Die ersten Anregungen zu diesem Buch gaben B. seine Vorstudien zu seinem vorigen Geschichtswerk über „Die Neuerrichtung der Bistümer in Österreich nach der Säkularisation" (1914). Beide Bücher gelten ja im Grunde demselben Gegenstand, zu zeigen, wie die Bischöfe und Bistümer auf deutschem Boden nach den vergeblichen Versuchen, der Säkularisation der geistlichen Güter entgegenzuwirken, sich in die veränderte Situation fanden und an den Neubau der Kirchenverfassung herangingen. Dabei war Dalberg bekanntlich im Unterschied von allen anderen geistlichen Fürsten in der günstigen Lage, daß sein Mainzer Kurfürstentum, freilich nach Regensburg übertragen, wegen des damit verbundenen Erzkanzleramts im Interesse der Erhaltung des Reiches und seiner Verfassung auch dann noch als notwendig und unentbehrlich erschien, als das Los der anderen schon entschieden war, — notwendig und unentbehrlich zunächst auch in den Augen Napoleons, in dem Dalberg mit so vielen andern deutschen Fürsten Deutschlands Heil sah, und der seinerseits, solange er es für wünschenswert oder nötig hielt, Dalberg seine Sympathien entgegenbrachte. B.s Buch zeigt in detaillierter quellenmäßiger Darstellung, die $^3/_4$ des Buches füllt, während das letzte Viertel Urkundenanhänge bringt, dieses Hand in Hand Arbeiten Dalbergs und Napoleons in Dalbergs kirchenpolitischen Plänen wie in Napoleons politischen Projekten bis hin zu der von Napoleon begehrten und von Dalberg vorgenommenen Ernennung des französischen Kardinals Fesch zum Koadjutor des deutschen Kurerzkanzlers, die B. S. 171—239 so eingehend behandelt hat. Wenn Dalberg gerade durch diese Ernennung die Erhaltung der Reichsverfassung wie des Kurstaates zu sichern und sich für seine Konkordatsgeschäfte und die Herstellung der deutschen Hierarchie ein Gegengewicht gegen die widerstrebenden deutschen Staatsmänner zu schaffen hoffte, so zeigt sich hier im Blick auf das baldige Scheitern der Politik Dalbergs dessen ganze Naivität, die auch B. für größer hält als seinen persönlichen Ehrgeiz und seine gefallsüchtige Eitelkeit. Dieser Mangel an politischem Blick machte ihn bis

zuletzt glauben, daß er eine führende Rolle spielte, während er fast überall der Geschobene war. Man wird sich im Wesentlichen mit Dalbergs Charakteristik durch B. einverstanden erklären können, auch da wo er sich z. B. mit Bitteraufs Auffassung auseinandersetzt (S. 241 ff.).

Berlin-Steglitz. Leopold Zscharnack.

Paul Lieberknecht, Geschichte des Deutschkatholizismus in Kurhessen. VIII, 116 S. Marburg, Elwert, 1915. 2.50 Mark. — Wenn die durch Ronges Auftreten veranlaßte deutschkatholische Bewegung in einem so überwiegend protestantischen Lande wie dem Kurfürstentum Hessen eine verhältnismäßig große Bedeutung gewann, so lag das nicht zum wenigsten an dem ungeschickten Verhalten der kurhessischen Regierung, die durch ihre Unterdrückungsmaßregeln Öl in die Flammen goß und dafür sorgte, daß die deutschkatholische Frage eine Zeit lang im Mittelpunkt des damaligen politischen Lebens stand. Die Bewegung nahm ihren Ausgang im Süden des Landes, wo die Katholiken nur eine unbedeutende Minderheit bildeten. Ronge kam selbst zweimal nach Hanau, wurde wie ein Messias begrüßt, und schnell bildete sich dort eine kleine, die Hälfte der dortigen Katholiken umfassende Gemeinde. Im übrigen Lande fand die Bewegung namentlich in Hersfeld und Marburg noch einige Anhänger, denen sich die sog. Lichtfreunde oder wie sich die protestantischen Dissidenten sonst nannten, unter Führung des radikalen Professors Bayerhoffer in Marburg zugesellten. Anfangs hatten die Regierungsorgane die Lossagung der Katholiken von Rom nicht ungern gesehn, weil sie „durch Beseitigung des bisherigen Staates im Staate zur Förderung des monarchischen Prinzips beitrage“. Dann aber trat eine plötzliche Kursänderung ein, weil der Kurprinz-Mitregent mit seinem sehr feinen Empfinden für politisch destruktive Tendenzen, die sich bald im Deutschkatholizismus bemerkbar machten, die Deutschkatholiken und ihre Nachbeter nicht zu den vom Staate anerkannten Kirchengemeinschaften rechnen wollte und ihnen demgemäß den sonst nach der liberalen hessischen Verfassung zustehenden Schutz verweigerte. Da nun ein anderer Verfassungsparagraph allen Kurhessen vollkommene Freiheit des Gewissens und der Religionsübung garantierte, so war der Anlaß zum Konflikt da, der sich mit zeitweiliger Unterbrechung viele Jahre hinzog und von den Führern der ständischen Opposition, namentlich dem temperamentvollen Abgeordneten Henkel weidlich ausgenutzt wurde, der schon der Hauptführer im kurhessischen Symbolstreit gewesen war. Böses Blut machten die Maßregelungen der bei der Agitation beteiligten Staatsdiener, besonders der Gymnasiallehrer Volckmar und Schell, und weitere ungeschickte polizeiliche Maßnahmen veranlaßten, daß alles, was freiheitlich dachte, für die unterdrückten Gefolgsleute des „neuen Luther“ Partei ergriff. Den Höhepunkt erreichte der Konflikt Ende 1846, wo er zur Auflösung der hessischen Ständekammer führte. Das System des reaktionären Ministers

Scheffer hatte über die mildere Anschauung seiner Kollegen Volmar und Koch gesiegt und blieb in Geltung bis zu seinem Sturz im März 1848, der den Deutschkatholiken das ungehinderte exercitium religionis privatum verschaffte. Sie erhielten in Hanau sogar eine kleine Kirche eingeräumt, aber ihre Blütezeit ging damit auch zu Ende. Erst der erneute Druck der Reaktionszeit unter Hassenpflug ließ das Interesse für die Deutschkatholiken noch einmal wieder aufleben, bis die ganze Bewegung seit den 60er Jahren, als der Druck aufhörte, verebbte. Nach der Preußischen Statistik gab es 1867 noch 379 Deutschkatholiken in Kurhessen, die seitdem wohl zum größten Teil sich mit den Freireligiösen vermischt haben. Lieberknecht hat auf Grund bisher unbenutzter Konsistorial- und Regierungsakten die Entstehung und wechselvollen Schicksale der ganzen Bewegung zum ersten Male eingehend untersucht, aber leider die große handschriftliche Chronik von Ziegler nicht mehr benutzen können, die speziell für die Hanauer Verhältnisse das Bild noch plastischer gestaltet haben würde. Ein besonderes Kapitel ist dem Anteil des Kurprinzen an der Entwicklung der Bewegung gewidmet, dessen staatskirchliche Anschauungen einer Duldung der stark mit politisch radikalen Tendenzen vermischten Sektenbildung entschieden widerstrebten. Der politische Charakter des Deutschkatholizismus und seine Verbindung mit den revolutionären Ideen der 40er Jahre hätte wohl etwas mehr unterstrichen werden können, als das von L. geschehn ist.

Berlin-Steglitz. Philipp Losch.

Bernhard Duhr, S. J., Das Jesuitengesetz, sein Abbau und seine Aufhebung. Freiburg i. B., Herder, 1919. 166 S. Geh. 8 Mark. — Der Geschichtsschreiber ex professo der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge nimmt hier Stellung zu einer die Gemüter noch lebhaft bewegenden Frage. D.s Darstellung bewegt sich durchweg in dem volkstümlichen Schema, das katholische Parlamentarier und Kirchenpolitiker in der öffentlichen Behandlung der Frage aus Zweckmäßigkeitsgründen befolgten. Daraus erklärt sich das Bestreben, das Jesuitengesetz hauptsächlich als eine Auswirkung konfessioneller und kultureller Gegensätze hinzustellen. Gewiß haben diese eine große Rolle gespielt, und der Geschichtsschreiber muß sie gebührend berücksichtigen. Aber der tiefere Grund ist doch auch in politischen Vorgängen zu suchen, in den Intrigen der in den sog. Nordischen Missionen tätigen Jesuiten gegen das werdende Preußen, in den vom Vatikanischen Konzil ausgehenden politischen Unterströmungen, in dem Widerstand der Katholiken und ihrer Führer gegen die deutschen Einheitsbestrebungen unter Preußens Führung. D. schließt sich eng der Taktik der katholischen Parlamentarier an, diesen sich langsam, aber konstant und konsequent auswirkenden historischen Ursachen aus dem Wege zu gehen und auf demagogisch wirksamere Dinge der Tagespolitik den Nachdruck zu legen. Die demagogische Art der Darstellung erhellt u. a. auch

daraus, daß D. den im deutschen Jesuitengesetz angeblich zum Ausbruch kommenden „Jesuitenwahn“ kulturhistorisch gleichstellt mit dem mittelalterlichen Hexenwahn und den Schluß zieht: der Jesuitenwahn hat aber größere Verheerungen im Reiche der Christen angerichtet! Der Verfasser ist sich anscheinend seiner auf die Auffassung des katholischen Volkes, dessen Treue im Kampf um die Jesuiten seine Schrift ein Ehrendenkmal setzen will, berechneten einseitigen Darstellung bewußt, wenn er seine Arbeit einen „Beitrag“ zur Kulturgeschichte der Neuzeit nennt. Das muß man sich vor Augen halten, wenn man der Bedeutung der Schrift als einer pro domo-Äußerung der deutschen Jesuitenprovinz aus der Feder eines ihrer aktiven, lange Jahre von dem Gesetz persönlich betroffenen Mitglieder gerecht werden will. Da er seine Darstellung „nach gleichzeitigen Quellen“ schreibt und diese Quellen, Parlamentsreden, Preßstimmen für und wider, katholische und evangelische Kundgebungen, Broschürenliteratur u. dergl. durchgehends reichlich und wörtlich zitiert, so hat das Buch auch für denjenigen einen gewissen Wert, der die D.sche Beurteilung der Geschichte des Jesuitengesetzes nicht zu teilen vermag.

Berlin-Charlottenburg. Gerhard Ohlemüller.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte

Das Berliner Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht hat im Jahre 1918 auf die früher veranstalteten Deutschen Abende und Technischen Abende Geschichtliche Abende folgen lassen, deren veröffentlichte Vorlesungen mehrere auch für den Kirchenhistoriker wichtige Themata behandeln (Berlin, Mittler u. Sohn. Je 1,— bis 1,80 Mark). Neben Goetz „Die Bedeutung von Persönlichkeit und Gemeinschaft in der Geschichte“ und Georg Simmels „Vom Wesen des historischen Verstehens“ sei Ernst Troeltschs Vortrag „Die Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung“ besonders hervorgehoben, wo Tr. die auf die Naturalisierung bzw. Mathematisierung des Denkens im Zeitalter der Aufklärung folgende Historisierung in ihrer Entstehung und Bedeutung, nach ihren Vorteilen wie schädlichen Wirkungen, im Rahmen einer großzügigen geschichtsphilosophischen Darstellung schildert. Sein Heft ist ein Abriß der Geschichtsphilosophie von Voltaire, Rousseau, Kant ab und zugleich des Ringens der Welt- und Lebensanschauungen, die bald vom mathematisch-mechanischen Naturbegriff her bestimmt sind, bald aus der Geschichte die Lebensziele und den Sinn der Welt zu entnehmen bestrebt sind, in fortschreitendem Kampf zwischen naturalistischem Determinismus, positivistischer Skepsis, historizistischem Relativismus einerseits und dem Glauben an die

geistigen, ewigen, übermenschlichen Werte in der Geschichte auf der anderen Seite. Die besondere Frage seines Themas behandelt er sowohl unter dem Gesichtspunkt der „formalen Geschichtslogik" und ihrer der Erkenntnis der Geschichte geltenden Methodenlehre, als auch aus den Fragestellungen der „materiellen Geschichtsphilosophie" und ihrer Stellungnahme zu den Zwecken und Werten und dem Sinn des Geschehens heraus, nicht selten seine eigenen früheren Sätze (vgl. z. B. „Moderne Geschichtsphilosophie", Ges. Schriften, Bd. II) revidierend und fortbildend, ohne natürlich auf alle Einzelfragen detailliert eingehen zu können. Wertvolle Ergänzungen bringt z. B. sein Aufsatz „Über den Begriff einer historischen Dialektik" (Windelband-Rickert und Hegel; HZ. 119, 1918, S. 373—426).

Was Hermann Hefele im AKultG. 13, S. 1ff. „Über Methodik und Methodologie der Geschichtswissenschaft" schreibt, ist eine bewußte Korrektur der üblichen geschichtslogischen und geschichtsphilosophischen Darlegungen, die das Wesen der historischen Erkenntnis und des historisch Erkannten feststellen, ohne dabei primär auf den Gang des methodischen Forschungsprozesses zu achten. H. gibt von sich aus das Ergebnis seiner auf der Analyse des Begriffs der historischen Quelle aufgebauten Untersuchung über das Wesen der historischen Erkenntnis.

Moritz Ritter, Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft an den führenden Werken betrachtet. XI, 461 S. München und Berlin, Oldenbourg, 1919. 15 Mark, geb. 18 Mark. — Das Buch ist herausgewachsen aus methodologischen und geschichtsphilosophischen Vorlesungen mit dem Ziel, aus der tatsächlichen Entwicklung der Geschichtswissenschaft ihre Ziele und ihre Methode zu ermitteln. R. sucht dieses Ziel auf eklektischem Wege zu erreichen. Er charakterisiert den Fortschritt der antiken, d. h. für ihn der griechischen und römischen Geschichtschreibung — von anderer antiker Geschichtschreibung erwähnt er nur die israelitische gelegentlich — an Thukydides, Aristoteles' Politik und der durch die Umwälzungen der Spätantike nahegelegten teleologisch-universalhistorischen Geschichtsdarstellung des Polybius. Für die christlich-mittelalterliche Geschichtschreibung sind Augustin und Otto von Freising als Repräsentanten gewählt, für den Humanismus Machiavelli, für die Reformationszeit der Deutsche Sleidan, der Franzose August de Thou, der Engländer Clarendon, für das Zeitalter der Gegenreformation und des Konfessionalismus Guicciardini, Richelieu, Bogislav Philipp Chemnitz und Pufendorf. Für die aufgeklärt-philosophische Geschichtsbehandlung des 18. Jahrhunderts wählt er Montesquieu, Voltaire, Adam Smith, Herder, Gibbon, denen er Mösers deutsche staats- und rechtsgeschichtliche Forschungen als wesentliche methodologische (Prinzip der Analogie!) und materielle (Wirtschafts- und Rechtsgeschichte!) Bereicherung der Geschichtsforschung des aufgeklärten Jahrhunderts, trotz des bekanntlich zwischen Möser und den übrigen von R. ausgewählten Typen bestehenden Gegensatzes, einfügt. Die Entwicklung der Geschichtsforschung des 19. Jahrhunderts endlich illustriert er an Niebuhr, als dem größeren Geistesverwandten und Nachfolger Mösers, an Pertz und Eichhorn, Lorenz Stein, Ranke und den Kulturhistorikern Burckhardt und Lamprecht, welch letzteren gegenüber R. übrigens zweifelt, daß ihre Behandlung der Geschichte trotz aller fruchtbaren Einzelanregungen an sich eine geeignete Grundlage für die Fortbildung der Geschichtschreibung im Ganzen bietet; R. lehnt dabei vor allem auch die Lamprechtsche Methode der Zusammenfassung

„des reichen Lebens eines Kulturzeitalters unter einer einzigen Formel" oder die dem ähnliche Burckhardtsche Personifizierung der Gesamtheit der Kulturerscheinungen einer Periode ab, obwohl der Historiker, der den kontinuierlichen Werdezusammenhang ins Auge fassen will, doch solche Zusammenschau der Einzelerscheinungen zu einer Werde-Einheit kaum umgehen kann. Mit R. über die von ihm getroffene Auswahl zu streiten, käme zum Teil auf Geschmacksurteile hinaus; große Teile seines Buches waren übrigens schon aus seinen langjährigen „Studien über die Entwicklung der Geschichtswissenschaft" in der HZ. 1885, 1911, 1912 und 1913 bekannt, die durchgesehen und umgearbeitet von ihm in sein Buch hineingenommen worden sind. Alles in allem ist es ein Buch, dessen Erscheinen man neben den älteren Geschichten der Historiographie, auch neben Fueters „Geschichte der neueren Historiographie" (1911; s. ZKG. 36, 1915, S. 223 ff.) oder Goochs „History and Historians in the 19. Century" (London, 1913), begrüßen wird, obwohl es der Ergänzung durch andere Darstellungen bedarf.

Für die von uns oben als lückenhaft dargestellt bezeichnete älteste Geschichtschreibung liegt aus neuerer Zeit eine knappe, populärwissenschaftliche Charakteristik in dem Büchlein von Adolf Bauer, „Vom Judentum zum Christentum" (Wissenschaft und Bildung, Bd. 142. 156 S. Leipzig, Quelle und Meyer, 1917. 1,50 Mark) vor, dessen Titel man es kaum ansehen dürfte, daß Verf. hier die bis in die Gegenwart hinein nachwirkende alttestamentliche und jüdische Geschichtsbetrachtung eingehend darstellt, um von da über die griechische Weltgeschichte (Herodot, Thukydides, Polybios, Ephoros, Trogus Pompeius u. a.) zur christlichen Weltgeschichtschreibung zu gelangen und in ihr das Nachwirken jüdischer wie griechischer Anschauungen, überwiegend freilich jüdischer (Weltwoche, Weltmonarchie u. dergl.), neben allem Spezifisch-Christlichen nachzuweisen. Indem B. Julius Africanus, Hippolyt, Euseb als die drei ältesten christlichen Universalhistoriker im einzelnen, nicht ohne Kritik ihrer die Geschichtsforschung hemmenden Wertung des jüdischen Volkes als des ältesten und auserwählten Volkes, analysiert, füllt er die Lücke, die bei Ritter klafft, da dieser entsprechend seinem Grundsatz, „die neuen Richtungen nicht an ihren Anfängen, sondern an Werken, die sie schon in einer gewissen Vollendung zeigen, zu kennzeichnen", die christliche Geschichtsauffassung erst an Augustins „De civitate Dei" charakterisiert, während B. mit Recht zwecks Erkenntnis der geschichtlichen Zusammenhänge auf die Vorstufen und Quellen dieser Augustinischen Geschichtsauffassung eingeht.

Für die Fortwirkung der Augustinischen Ideen und die anderen, die mittelalterliche Geschichtschreibung bestimmenden religiösen Leitideen liegt in Ernst Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtschreibung. (Bd. I. IV, 233 S. Tübingen, Mohr, 1918. 7 Mark) ein Werk vor, das auch vor Ritter erschienen ist, aber gleichfalls von ihm nicht mehr hat berücksichtigt werden können. B. ist an die Untersuchung dieser „Zeitanschauungen" und der technischen Ausdrücke dafür nicht nur im Interesse der Erkenntnis der mittelalterlichen Historiographie herangetreten. Eben diese Anschauungen waren ja auch Leitmotive der damaligen Politik, der Auseinandersetzung zwischen Regnum und Sacerdotium, dessen Verhältnis zueinander B. (S. 110 bis 233) am eingehendsten behandelt, und ohne ihre Kenntnis ist Lektüre und Interpretation jedes beliebigen mittelalterlichen Schriftstellers unmöglich,

so daß B. in seinem Werke vor allem das Material bieten will, um eine der wahrhaft historischen Methode entsprechende Interpretation der Quellen aus den Zeitideen heraus zu ermöglichen; der noch ausstehende zweite Band soll nach dieser Seite hin die Nutzanwendung des ersten Bandes bilden. Aber das, was B. gibt, ist nun auch gleichsam die Dogmatik und Ethik, auf der die mittelalterlichen Geschichtsdarstellungen beruhen, das biblisch-kirchliche Schema der üblichen damaligen „Geschichtsphilosophie" und Glaubenshistorie. Dazu rechnet er nicht bloß die Augustinischen Anschauungen von den beiden Civitates und ihren Abstufungen, die Augustinische Tugendlehre, seine Begriffe der Humilitas und Superbia, der Pax, der Justitia, der Libertas einerseits und Servitus anderseits, Rex justus und Rex iniquus (Tyrann) u. dgl., sondern ganz besonders wendet er seine Aufmerksamkeit der reichen eschatologischen Tradition des Mittelalters, der Lehre vom Antichrist und vom Friedensfürsten, vom eisernen und vom goldenen Zeitalter zu (S. 63—109), deren Nachwirkung in der praktischen Anschauung der Staatsmänner, Regenten, Geschichtschreiber des MA. nach B. kaum überschätzt werden kann. Hier hat B. die theologischen dogmengeschichtlichen Darstellungen durch wertvolles Material aus der historischen Literatur und der praktischen Politik bereichert. Vor allem aber ist für den theologischen Historiker kein Zweifel daran möglich, daß es überaus verdienstlich ist, wenn B. als Profanhistoriker seine Fachgenossen mit Energie auf diese Dinge hingestoßen hat, von denen die meisten meinen, solche Abstraktionen und Spekulationen gingen sie nichts an; sie bilden im Gegenteil einen Schlüssel zur mittelalterlichen Quellenkritik und zum Verständnis der damaligen Politik und Historiographie, — das hat B. an einem reichen Material gezeigt. Studien wie die von B. oder die von Bernhard Schmeidler (Vom patristischen Stil in der Literatur, besonders in der Geschichtschreibung des MA., in: Geschichtliche Studien, Albert Hauck dargebracht, 1915, S. 25ff.; Geschichtschreibung und Kultur im MA., in: AKultG. 13, 1917, S. 193ff.) betr. Abhängigkeit der mittelalterlichen Historiographen von antiker Überlieferung und Bereicherung bzw. Revision dieser Überlieferung durch eigene Beobachtungen und eigentümliche Anschauungen bilden mit ihren Ergänzungen zu dem bekannten Gesamtbild von „Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung", das Heinrich v. Eicken nun schon in 3. Aufl. hat ausgehen lassen können (1917), wichtige Schritte auf dem Wege zu dem langerstrebten Ziel, die mittelalterliche Geistesgeschichte in anschaulicherer und besser gegliederter Weise in die Gesamtgeschichte des europäischen Geistes einzufügen und innerhalb dieser mittelalterlichen Geistesgeschichte auch der damaligen Historiographie einerseits als einem Teil dieser Geistesbewegung, anderseits als einem Spiegel der allgemeinen Kulturbewegung die ihr zukommende Beachtung und angemessene Deutung zuteil werden zu lassen.

Hätte Gustav Wolf in seinem Buch über „Dietrich Schäfer und Hans Delbrück" (VI, 168 S. Gotha, Fr. A. Perthes, 1918. 5 Mark) die heutigen historisch-politischen Differenzen der beiden in diesem ersten Titel seines Buches genannten Historiker und Politiker isoliert zur Darstellung gebracht, so hätte seine Studie dem Kirchenhistoriker wenig zu sagen. Indem er aber den tieferen geschichtswissenschaftlichen, selber geschichtlich begründeten Ursachen ihrer Meinungsverschiedenheiten nachgeht und nun, wie der zweite Titel es besagt, die „Nationalen Ziele der deutschen

Geschichtschreibung seit der französischen Revolution" darstellt, ist ein Buch entstanden, an dem auch der Theologe nicht vorbeigehen darf, obwohl gerade er es begrüßt hätte, wenn W. dabei nicht bloß die im kleindeutschen preußischen Gesichtskreise wurzelnden Historiker des 19. Jahrhunderts berücksichtigt, sondern auch die katholische und großdeutsche Geschichtschreibung stärker hätte heranziehen können. Aber auch so bedeutet sein Buch eine inhaltreiche Ergänzung nicht nur zu Ritters oben genannten Studien über die Historiographie des 19. Jahrhunderts, indem es neben Niebuhr und Ranke auch Dahlmann, Droysen, Duncker, v. Sybel, v. Treitschke u. a. zur Geltung kommen läßt, sondern es ergänzt nicht weniger auch Meineckes berühmtes Buch über „Weltbürgertum und Nationalstaat", insofern in gleicher Weise die Rückwirkung der großen politischen Ereignisse seit der französischen Revolution, dem Napoleonismus und den Freiheitskriegen auf die deutsche Historiographie, wie anderseits die Einwirkung der Historiker und ihrer Arbeit auf das nationale Bewußtsein und seine Auswirkungen zur Darstellung kommen, — ein Thema, das auf knapperem Raum, inmitten der „Geschichtlichen Abende" des Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht kürzlich Max Lenz sich ausdrücklich zur Behandlung gewählt hat: „Die Bedeutung der deutschen Geschichtschreibung seit den Befreiungskriegen für die nationale Erziehung" (Berlin, Mittler u. Sohn, 1918). Die Zeitströmungen, die als hinter dieser Historiographie stehend und zugleich von ihr genährt geschildert werden, die in dem nationalen Einigungswerk sich auswirkenden „staatbildenden" und „geistbildenden" Kräfte, Machtziele und Kulturtendenzen, bilden ja auch den Hintergrund, von dem man die innere und äußere Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts nicht loslösen kann, so daß sich in vielem, was da bei Wolf und bei Lenz zur Darstellung kommt, auch kirchliche Entwicklungsbedingungen spiegeln. Vgl. auch den Vortrag von Walther Goetz, Die deutsche Geschichtschreibung des letzten Jahrhunderts und die Nation. Leipzig, Teubner, 1919. 1.20 M.

Alfred Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte. XV, 259 S. München, R. Piper u. Co., 1918. 9 Mark, geb. 12 Mark. — Ein neues religionsgeschichtliches Lehrbuch, das seine Existenzberechtigung nicht bloß vom Standpunkt des Verfassers aus hat, weil die bekannten anderen Lehrbücher seinen Anschauungen von den uns historisch bekannten Religionen wie vom Wesen und Ursprung der den historischen Religionen vorangegangenen und in ihnen nachwirkenden, inhaltlich am besten in der sumerisch-babylonischen greifbaren, prähistorischen, religiösen Weltenlehre und Himmelskunde vielfach nicht entsprachen. Auch abgesehen davon erweist es durch seine Anlage, seinen Lehrbuchcharakter, die übersichtliche Anordnung des Memorierstoffs, die sehr ausführliche Zusammenstellung und Verarbeitung auch der neuesten Literatur für jedes Religionsgebiet (bis 1917) seine Berechtigung neben de la Saussaye, v. Orelli, Tiele-Söderblom und anderen älteren und infolge ihres Alters partienweise veralteten Darstellungen. Damit soll über Wert und Richtigkeit aller Ausführungen J.s noch kein Urteil gefällt sein; dazu ist hier nicht der Ort. Daß man J.s Anschauungen über altorientalische Geisteskultur und die Religionen des vorderen Orients, denen im Buch ein großer Raum zwischen der primitiven religiösen Ideenwelt und den geographisch angeordneten Religionen im Iran, Indien, China, Japan, Altmexiko, Europa

gewidmet ist, weithin mit Bedenken begegnet, ist bekannt. J. sucht hier so gut wie alle Kulturreligionen auf die altorientalische Weltenlehre zurückzuführen. Als eine wesentliche Lücke wird es gerade der Kirchenhistoriker empfinden, daß auch in dieser „Allgemeinen Religionsgeschichte“ wieder das Christentum, wie übrigens auch die israelitische und jüdische Religion keinen Platz gefunden hat, und zwar weil beide Religionsgebiete in Sonderdarstellungen leicht zugänglich seien (was doch freilich auch für andere Religionsgebiete gilt!), — jedenfalls aber nicht etwa, weil der Verfasser die Behandlung der christlichen Religion im religionsgeschichtlichen Rahmen für unberechtigt hielte. Er ist ja vielmehr von der Einheit der Religionen überzeugt; er betont bei der primitiven Religion, daß viele ihrer Elemente sich bei allen Kulturvölkern einerseits als Rohstoffe der Symbolik in den höheren Religionsformen und anderseits als die „abergläubische“ Unterströmung jeder höheren Religion wiederfinden, und er bekennt betreffs des Christentums, daß sich in der höheren Schicht jeder Religion religiöse Vorstufen zum Christentum als der absoluten Religion finden, so daß also „im Christentum aller Welt Verlangen erfüllt ist“. Da bleibt es eine Lücke, daß J. diese gelegentlich geäußerten Sätze nun nicht durchführt und den Gedanken der Einheit aller Religionen, der auf seine gesamte Darstellung einen bestimmenden Einfluß ausübt, und dessen Erweis dem Verf. öfters wichtiger gewesen zu sein scheint, als die Einzeldarstellung der verschiedenen Religionen, nicht auch am Christentum in der angegebenen doppelten Hinsicht illustriert. Da hätte sich allerdings die Schwierigkeit der Einordnung des Christentums in den von ihm gewählten geographischen Darstellungsrahmen gezeigt, der doch tatsächlich, wenn er alleiniges Anordnungsprinzip ist, keine Geschichte der Religion zu schreiben gestattet. Auch J. empfindet ihn mit Recht nur als Notbehelf, der ihm aber den Tatsachen gerechter zu werden scheint als die bisher üblichen systematischen Einteilungen nach Rassen, Heilszielen, Verhältnis zur Buchautorität, zum Religionsstifter u. dgl., deren Schwächen aber die Schwächen der bloß geographischen Anordnung nicht übersehen lassen dürfen. Denn diese reißt der Art nach Zusammengehöriges allzusehr auseinander, schaltet die Chronologie völlig aus und erschwert den Religionsvergleich, ohne den doch religionsgeschichtliche Erkenntnis unmöglich ist.

Daß der zuerst 1905 erschienene Atlas zur Kirchengeschichte von Karl Heussi und Hermann Mulert eine zweite durchgesehene Auflage erlebt hat (Tübingen, Mohr, 1919. 66 Karten auf 12 Blättern mit 18 Einleitungs- und Registerseiten. 9,80 Mark), ist hocherfreulich, weil diese Tatsache zeigt, daß dieses notwendige und brauchbare Hilfsmittel von den Freunden und den Studierenden der KG. wirklich benutzt worden ist. Schade, daß die Verfasser sich bei Veranstaltung dieser Neuauflage auf die Verbesserung der wenigen Druckfehler und bekannten Irrtümer beschränken und mit Rücksicht auf die hohen Herstellungskosten von einer Erweiterung Abstand nehmen mußten. Sie empfinden u. a. selber das Fehlen von Karten zur ältesten christlichen Missionsgeschichte wie in Harnacks Buch über die Ausbreitung des Christentums oder zu den deutschen Säkularisationen von 1803 und den konfessionellen Verschiebungen im 19. Jahrhundert. Möge eine dritte Auflage ihnen dazu Gelegenheit geben, diese Lücken zu füllen und auch die durch den Weltkrieg herbeigeführten Veränderungen kartographisch festzulegen.

Von den bekannten Leitfäden der Kirchengeschichte haben das Kompendium der Kirchengeschichte. Von Karl Heussi (4. Aufl. Tübingen, Mohr, 1919. XV, 638 S. 12 Mark; geb. 15 Mark) und die Grundzüge der Kirchengeschichte. Von Hans v. Schubert (6. Aufl. Ebenda, 1919. XI, 344 S. 6.75 Mark; geb. 9 Mark) nach einer Pause von je 6 Jahren Neuauflagen erlebt, die den Verfassern wieder zu kleinen Verbesserungen und Erweiterungen Gelegenheit gegeben haben; zu stärkeren Eingriffen war kein Anlaß. Zu einem Schlußkapitel über das Ergebnis der im Weltkrieg und in der deutschen Revolution gefallenen Entscheidungen (Zurücksinken der Türkei und des Islams, Aufstieg Japans und seiner buddhistischen Propaganda, Stärkung der angelsächsisch-protestantischen Weltmission, konfessionelle Ausgleichung in Deutschland, Demokratisierung der staatsfreien deutschen Kirchen u. a.) hat nur erst v. Schubert den Mut gehabt, während Heussi nur in der Einleitung feststellt, daß das Jahr 1914 in der allgemeinen wie in der Kirchengeschichte einen tiefen Einschnitt bedeutet, aber gerade deshalb es ablehnt, in seiner Darstellung über 1914 hinauszugehen und so die „flüssige Lava" der Gegenwart anzufassen. Daß man aber diese Gegenwartstatsachen und -fragen charakterisieren kann, ohne die Objektivität des Historikers zu verletzen, dürfte v. Sch. gezeigt haben, dessen „Grundzügen" damit der Ruhm zufällt, die einzige wissenschaftliche kirchengeschichtliche Gesamtdarstellung zu sein, die von Anbeginn an bis wirklich in die jüngste Gegenwart hinein die äußeren Tatsachen und die leitenden Entwicklungsideen in gedrängtester Kürze vorführt. Man wird seinen Leitfaden, der ja aus Vorlesungen für Theologen hervorgegangen ist, den vielen Theologiestudierenden, die nach einem neuzeitlichen Grundriß über das „Wesentliche" verlangen, empfehlen, so wie man den Heussi den Studenten immer wieder zur Examensvorbereitung, wo es gilt, auch Zahlen und Einzeltatsachen sich einzuprägen, in die Hand geben wird. Dabei ist es erfreulich, daß H. sich bei dieser Neuauflage nun auch entschlossen hat, häufiger als bisher auf die historischen Probleme hinzuweisen und dadurch wie auch durch die nun endlich in den Text eingearbeiteten Literaturangaben in die Forschung einzuführen; das Fehlen solcher Einführung hatte z. B. Beß in seiner Anzeige in dieser Zeitschrift 1911, S. 612 f., als besonderen Mangel empfunden. Sollte nicht eine abermalige Neuauflage, die vielleicht unter Berücksichtigung der gegenwärtig aufgetauchten Wünsche für Reform des theologischen Studiums mancherlei Abänderungen vornehmen wird, den Wunsch erfüllen können, daß das letzte Kapitel des Ganzen sozusagen den Ertrag der Gesamtentwicklung kirchen- und konfessionskundlich, auch statistisch, bucht?

Im ersten diesjährigen Heft dieser Zeitschrift hatte Lyzealdirektor B. Schremmer Grundsätze für den kirchengeschichtlichen Unterricht in der Schule entwickelt und war dabei auf eine Forderung gekommen, wie sie seitdem ähnlich auf dem ersten Deutschen Evangelischen Kirchentag in Dresden formuliert worden ist, daß nämlich der kirchengeschichtliche Unterricht darauf ausgehen müsse, die großen christlichen Persönlichkeiten im Zusammenhang mit dem Leben ihrer Zeit zu schildern und an ihrem Glauben und ihrem Lebenswerk die Kraft und Vielseitigkeit der christlichen Religion den Schülern vor die Seele zu stellen. Was Schr. in diesem Sinne a. a. O. des Näheren theoretisch entwickelt hatte, hat er nun in seinen Lebensbildern aus der Kirchengeschichte (Tübingen, Mohr, 1919. VIII, 381 S. 10 Mark; geb. 12.50 Mark) praktisch gestaltet und ist selber überzeugt,

eine Sammlung anschaulicher Lebensschilderungen geschaffen zu haben, die nicht nur dem Lehrer, sondern auch dem Studierenden und dem Geistlichen etwas zu geben weiß. Es sind im ganzen 88 Einzelbilder, dazu einige Sammelkapitel mit der Charakteristik verschiedener zusammengehöriger Gestalten, teils aus ersten Quellen, teils aus anderen Darstellungen geschöpft, deren Angabe von Fall zu Fall dem Benutzer doch wohl erwünscht gewesen wäre, — anfangend mit Papias und Ignatius von Antiochia, schließend mit Schleiermacher, Gerok, Alban Stolz, den Mormonen und Bodelschwingh, also Protestantismus, Katholizismus, Sektentum berücksichtigend. Daß freilich aus dem 19. Jahrhundert nur diese letztgenannten Gestalten behandelt sind und die ganze Kirchengeschichte vom Pietismus ab sich mit 70 Seiten, d. h. etwa $^1/_5$ des Ganzen begnügen muß, ist ein Fehler in der Anlage, der sich weder mit der tatsächlichen Bedeutung der neuzeitlichen Geschichtsentwicklung, noch mit der pädagogischen Aufgabe des Kirchengeschichts- bzw. überhaupt des Religionsunterrichts vereinen läßt. Da wird der Verf. bei einer kommenden Neuauflage mit Antiquarischem aufräumen müssen, um für Gegenwartsbilder Platz zu schaffen. In dieser Hinsicht der Stoffverteilung bleibt z. B. auch Friedrich Zange, der frühere Erfurter Gymnasialdirektor, selbst in der eben erschienenen 2. Auflage seiner „Zeugnisse der Kirchengeschichte aus denkwürdigen Schriften, Reden, Briefen und anderen Quellen" (Gütersloh, Bertelsmann. VIII, 471 S. mit 6 Vollbildern. geb. 9 Mark) noch hinter den berechtigten Ansprüchen zurück, obwohl er in dieser Neuauflage die neuere und neueste Zeit immerhin schon mehr als in der ersten Auflage von 1912 berücksichtigt. Friedrich der Große, Lessing, Kant, Fichte, Herder geben doch z. B. kein Bild von dem „Rationalismus" und seiner Bekämpfung! Trotzdem sind diese „Zeugnisse" mit ihren reichen Zitaten und Textabdrücken ein empfehlenswertes Quellen- und Lesebuch der Kirchengeschichte.

Reinhold Seeberg, Grundriß der Dogmengeschichte. 4. vielfach verbesserte Auflage. VIII, 162 S. Leipzig, Deichert, 1919. 6 Mark; geb. 7.80 Mark. Trotz aller Ergänzungen, die S. im Laufe der Auflagen vorgenommen hat, ist sein Grundriß geblieben, was er von Anfang an war, nicht eine Darstellung der Dogmengeschichte, wie sie z. B. Adolf Harnack auch in seinem kleinen Grundriß zu geben bestrebt ist, sondern eine Zusammenstellung des notwendigsten Materials zu einer DG. und deren allgemeinster Grundlinien, sozusagen ein gedrucktes Vorlesungsdiktat. Wie S.s große Dogmengeschichte, so führt auch dieser Abriß die Dogmenentwicklung einerseits bis zur Konkordienformel und zur Consensus Formula Helvetica, anderseits bis zum Vaticanum vor.

Ein Textbuch zur systematischen Theologie und ihrer Geschichte zusammenzustellen, war ein Gedanke R. H. Grützmachers (Leipzig, Deichert, 1919. VIII, 208 S. 9 Mark), der auch den Kirchenhistoriker interessieren muß, da uns ein Quellenbuch für den Vortrag der Geschichte der protestantischen Theologie, abgesehen etwa von den bekannten Sammlungen der Bekenntnisschriften und der Schmidschen ausführlichen quellenmäßigen Darstellung der Dogmatik der lutherischen Orthodoxie, fehlte. Bei Gr. kommen außer den wichtigsten Zeugnissen aus jener Periode des Altprotestantismus (S. 1—19), die geordnet nach den dogmatischen Loci vorgeführt werden, die Dogmatiker bzw. die theologischen Schulen des 19. Jahrhunderts in charakteristischen Zitaten aus ihren Hauptvertretern reichlich

zu Worte: Schleiermacher, die Hegelsche Schule, Rothe, Schelling, die Erlanger Theologie, die Lutherisch-Konfessionellen Kliefoth, Philippi, Vilmar, Stahl, die Vermittlungstheologen, unter denen man K. J. Nitzsch vermißt, die „Biblische Theologie" der Beck, Cremer, Kähler, die „Positive Theologie der Gegenwart" (die Vertreter der „modern-positiven Theologie" fehlen merkwürdigerweise), Kant und der Neukantianismus, Ritschl und die ältere Ritschlsche Schule, Heim und endlich die „Neuprotestantische und religionsgeschichtliche Theologie" (Lagarde, Dilthey, Troeltsch, Gunkel, Bousset, Greßmann). Über die Auswahl der Personen und der Zitate im einzelnen soll hier nicht gestritten werden. Aber die Lücke zwischen der Altorthodoxie und dem 19. Jahrhundert muß moniert werden, weil sie doch ein geschichtliches Verständnis der Entwicklung von Schleiermacher ab unmöglich macht. Ein Textbuch zur Geschichte der systematischen Theologie kann weder am Pietismus noch an der Aufklärung vorübergehen, sondern muß aus beiden mindestens das, was fortgewirkt hat, herausstellen, besser auch noch anderes, was für die damalige Theologie charakteristisch war. Buddeus' Institutiones, Freylinghausens „Grundlegung der Theologie", Baumgartens Glaubenslehre, Reimars „Vornehmste Wahrheiten", Tellers „Lehrbuch des christlichen Glaubens", Henkes Lineamenta, Wegscheiders Institutiones, Herders Schriften — um wenigstens einiges zu nennen —, das sind Quellen, aus denen Gr. bei einer Neuauflage seines Textbuches schöpfen sollte, um jene störende Lücke zu füllen und die Theologie des 19. Jahrhunderts nicht in der Luft hängen zu lassen.

Grundriß der Symbolik (Konfessionskunde). Von † Gustav Plitt, 6. vermehrte Auflage von Victor Schultze. Leipzig, Deichert, 1919. 192 S. 5.50 Mark; geb. 7 Mark. — Ein Grundriß, der durch Neubearbeitung wieder noch reichhaltiger und zeitgemäßer geworden ist und bei all seiner Knappheit schon wegen der gut ausgewählten, in den ausgedehnten Anmerkungen untergebrachten Quellenbelegen empfohlen werden kann. Wir haben ja bekanntlich keinen Überfluß an vollständigen, dem gegenwärtigen Stand der Forschung entsprechenden Konfessionskunden. P.s Büchlein enthält nunmehr auch einen Abschnitt über den Altkatholizismus. Zu den Sekten ist die Neuapostolische Gemeinde hinzugefügt, leider nicht auch die Sekten der Adventisten wie die Millenniumssekte, die „Bibelforscher" u. a. Bei der Darstellung der römisch-katholischen Kirche ist zum erstenmal innerhalb der Konfessionskunde der neue Codex iuris canonici von Pfingsten 1917 verwertet worden. Der erste Teil, über die orthodox-anatolische Kirche, hat natürlich, wie Verf. selber weiß, den gegenwärtigen Zustand der östlichen Kirchen nicht in allem erfassen können; dort ist ja auch z. Z. noch alles in Fluß.

Friedrich Heiler, der katholische Münchener Religionshistoriker, hat die religionsgeschichtliche und kirchengeschichtliche Forschung in den letzten Jahren vor allem durch sein grundlegendes, schnell vergriffenes Werk über „Das Gebet" bereichert. In die Interna der Frömmigkeitsgeschichte führt auch sein Vortrag über Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen (31 S. München, Ernst Reinhardt, 1919. 1.60 Mark), der die weltabgeschiedene, innerliche, spiritualistische, mystisch-esoterische Frömmigkeit durch die Religionsgeschichte hindurch verfolgt. In Gegensatz zu Edvard Lehmanns Skizze der „Mystik im Heidentum und Christentum" (Leipzig, Teubner. 2. Aufl. 1918) stellt H. zunächst den

Buddhismus mit Rücksicht auf seine Heilssehnsucht und seinen asketisch-kontemplativen Heilsweg in die Geschichte der Mystik hinein, um dann die von ihm als Paradoxie empfundene Tatsache des Eindringens der Mystik in die so ganz anders gearteten Weltreligionen des Judentums, Islams, Christentums und vor allem die Auseinandersetzung von Mystik bzw. „übergeschichtlicher Erlösungsreligion“ und biblisch-evangelischer, geschichtlicher Offenbarungsreligion im Christentum darzulegen, — alles nur in knappen, aber anregenden Andeutungen.

Ein Ergebnis politischer Betätigung des Verfassers ist der gedruckte Vortrag Hans v. Schuberts über Christentum und Kommunismus (36 S. Tübingen, Mohr, 1919. 1.20 Mark), der das kommunistisch-bolschewistische Problem der Gegenwart kirchengeschichtlich und prinzipiell beleuchtet und durch zahlreiche hinzugefügte Anmerkungen zu eingehenderer Beschäftigung mit den jetzt so aktuellen Fragen anzuleiten sucht. Sein eigenes Ergebnis ist, daß sich in der Geschichte des Christentums von Zeit zu Zeit immer mal wieder Seitenerscheinungen finden, die eine Verbindung christlich-religiöser und kommunistisch-wirtschaftlicher Gedanken zeigen, — am ausgeprägtesten und in einer ein ganzes Volk umfassenden Form im taboritischen Hussitentum —, daß aber die Kirche keine kommunistische Gesellschaftsordung hervorgebracht hat, so reich auch die Geschichte der christlichen Liebestätigkeit war, daß das Christentum auch dergleichen nicht hervorbringen könne, da es als eine ausschließlich religiöse Größe es trotz aller Pflege sozialer Gesinnung überhaupt nicht mit Gesellschafts- und Wirtschaftsordnungen zu tun hat. Vielleicht hätten die tatsächlich vorhandenen geschichtlichen Zusammenhänge zwischen Christentum und Sozialismus und die, sagen wir, Sabotage christlicher Ideen im Kommunismus noch stärker betont werden können! An neueren Schriften zum Thema wären vor allem noch zu nennen O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur (Freiburg i. Br., Herder) und Herbert Schönebaum, Kommunismus im Reformationszeitalter (Bonn, Kurt Schröder, 1919). L. Zscharnack.

F. Pijper, De Kloosters. (S-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1916. VIII, 379 S.) — P. sucht von dem Klosterleben ein psychologisches Gesamtbild zu entwerfen, indem er zunächst die biblischen Grundlagen (Witwen, Diakonissen, Jungfrauen) und darauf die Anfänge und Begründer des Mönchtums von Pachomius an über Basilius, Hieronymus und Johannes Cassianus, Columba und Benedikt von Nursia schildert, daran die einzelnen Orden (Cluniacenser, Camaldulenser, Vallombrosaner, Karthäuser, Prämonstratenser, den Orden von Fond-Evraud, die Ritterorden, Zistercienser, Windsheimer, Franziskaner, Dominikaner und Jesuiten) schließt und endlich allgemein die Einrichtungen des Klosterlebens behandelt (Noviziat, Frauenklöster, Arbeiten im Kloster, Abschreiben von Büchern, Klosterbibliotheken) und höhere psychologische Gesichtspunkte und Betrachtungen folgen läßt (die Erkenntnis vom Werte der Persönlichkeit, die Klöster als Unterrichtsanstalten, der allgemeine Charakter der Mönche, der internationale Charakter der Orden usw.). Auffallen muß, daß bei Schilderung der Cluniacenser z. B. ein so grundlegendes Werk wie das von Sackur dem Verfasser nicht bekannt zu sein scheint.

Über Schenkungen an die Kirche handelt Hermann Henrici in einer akademischen Antrittsvorlesung (Weimar, Hermann Böhlaus Nach-

folger, 1916). Er verfolgt die Entstehung der Rechtsfähigkeit der Kirche zur Entgegennahme von Schenkungen im römischen Reiche, die Entwicklung der Schenkungen von Todes wegen bei den Germanen, die ganze Fülle der Motive zu Schenkungen an die Kirche und der Formen, in denen sie geschahen und geschehen konnten, von den ältesten Zeiten bis in die neuere und neueste Zeit hinein. Im ganzen will er an diesem Beispiel der einen Rechtsform zeigen, wie die ganze Rechtsentwicklung in die Gesamtheit des Lebens von Volk und Staat einzugliedern und von daher zu verstehen ist. Bei der Veröffentlichung ist der Arbeit eine größere Anzahl von Anmerkungen beigegeben worden. B. Schmeidler.

Albert Hauck, Deutschland und England in ihren kirchlichen Beziehungen. 134 S. Leipzig, Hinrichs, 1917. — Die acht Vorlesungen H.s bieten etwas, was bisher noch nicht vorhanden war, eine zusammenhängende und umfassende Darstellung der kirchlichen Beziehungen, die zwischen England und Deutschland im Wechsel der Jahrhunderte bestanden, von den Tagen an, da angelsächsische Missionare in Deutschland tätig waren, bis auf die jüngste Gegenwart. Ist eine solche Arbeit an sich schon ein dankenswertes Unternehmen, so ist es mit größter Genugtuung zu begrüßen, daß gerade H. sich derselben unterzieht und in einer auch dem gebildeten Laien verständlichen Form über den Gegenstand sich ausspricht. Wir finden hier durch eine allererste Autorität den Nachweis einer Tatsache erbracht, auf die auch von anderer Seite schon hingewiesen worden ist, daß nämlich in der Gegenwart die Entwicklung so weit gediehen ist, daß die englische hochkirchliche Partei „zwar nicht im römischen Katholizismus aufgehen, aber als dritte katholische Kirche neben die römische und orientalische treten wird“. Sie ist auf dem Wege völliger Entprotestantisierung. Der „fruchtbare Austausch“ der Vergangenheit auf kirchlichem Gebiete scheint unwiederbringlich dahin zu sein.

Romulus Cândea, Der Katholizismus in den Donaufürstentümern. Sein Verhältnis zu Staat und Gesellschaft. X, 139 S. Leipzig, R. Voigtländers Verlag, 1917. 5,40 Mark (= Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, begründet von Karl Lamprecht, fortgesetzt von Walter Götz. Bd. 36 [der Neuen Folge Bd. 1]). — Das Ergebnis der geschichtlichen Darlegungen, die die Zeit von den Anfängen der katholischen Kirche im Südosten Europas bis auf unsere Tage umfassen, läßt sich zusammenfassen in den Satz, mit dem sie schließen: „als freie Kirche kann sich und konnte sich immer die römische Kirche unter den Rumänen betätigen, aber nicht als ‚alleinseligmachende‘“. Dietterle.

In einer Beilage zu den Acta Apostolicae Sedis XI, 12 vom 3. November 1919 (vgl. auch L'Osservatore Romano 28. November 1919, Nr. 243) kündigt die Vatikanische Druckerei (Tipografia poliglotta Vaticana, Rom) ein neues Quellenwerk an: Raccolta di Concordati su materie Ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità Civili (1098 bis 1914). pp. XX—1140, Preis 50 Lire. — Der neue Codex Juris Canonici von 1918 bestimmt ausdrücklich in Can. 3, daß die bisherigen zwischen dem päpstlichen Stuhl und den weltlichen Mächten geschlossenen Konkordate und Konventionen in vollem Umfang in Kraft bleiben. Es bleibt also wie für die Kirchengeschichte, so auch für die Kirchenrechtslehre von Bedeutung,

den authentischen Text der in Frage kommenden Verträge zu kennen. Die von Angelo Mercati besorgte neue Raccolta will die diesbezüglichen Dokumente möglichst lückenlos und in dem etwa vorhandenen Doppelwortlaut lateinisch, italienisch, französisch, deutsch, englisch, spanisch und portugiesisch wiedergeben und die weniger zuverlässigen älteren Textsammlungen von Nussi (Rom 1869), Brück (Mainz 1870) und Leo XIII. (Rom 1893) verbessern und ergänzen. Ohlemüller.

Ludwig Bruggaier, Die Wahlkapitulationen der Bischöfe und Reichsfürsten von Eichstätt 1259—1790. Eine historisch-kanonistische Studie. Freiburg i. Br., Herder, 1915. XVI, 130 S. 3 Mark. — Es ist im ganzen ein wenig erfreuliches Bild, das von der Regierung und Verwaltung eines deutschen Bistums, soweit sie von dem Kapitel abhingen, hier auf Grund der Kapitulationen und damit zusammenhängender Akten gezeichnet wird. Das Kapitel in einseitigster Weise nur auf Wahrung und Mehrung seiner Rechte bedacht, ohne jede Rücksicht auf bestehende Hindernisse des kanonischen oder weltlichen Rechtes, absolut gleichgültig gegen das Wohl der Diözese im weiteren Sinne und aller ihrer Angehörigen, nur für den Vorteil seiner engsten Mitglieder und ihrer Geschlechter und Cliquen besorgt. Papst und Kaiser schritten mehrfach ein, ohne jeden dauernden Erfolg; mancher kräftige, tüchtige Bischof erreichte für seine Lebenszeit eine Besserung, manche zartere Persönlichkeit stand unter dem schwersten Druck dieser ungerechten Anforderungen. Wenn B. in einem Schlußwort neben diesen Mißständen auch bessere Wirkungen und Seiten der Kapitulationen hervorzuheben sucht, so sind diese doch sehr allgemeiner Art und von dem Kapitel jedenfalls nicht beabsichtigt gewesen. Im einzelnen enthält die Untersuchung, die sich ähnlichen Arbeiten für Würzburg, Mainz, Bamberg und Trier anschließt, eine Darlegung der äußeren Geschichte der Eichstätter Wahlkapitulationen, die im wesentlichen das stete Anwachsen der Forderungen und Erfolge des Kapitels zeigt, und einen systematischen Teil über die in den Kapitulationen erhobenen Ansprüche auf dem Gebiete der weltlichen und der geistlichen Verwaltung und Regierung. Eine Anzahl Kapitulationen ist im Druck beigegeben. Die Wichtigkeit der Quelle ist B. ebenso zuzugeben wie hervorzuheben, daß er sie in trefflicher Weise verwertet und zur Darstellung gebracht hat. B. Schmeidler.

Alte Kirchengeschichte

Die Wissenschaftliche Gesellschaft in Straßburg bietet uns im 26. Heft ihrer Schriften u. a. einen von Erich Klostermann gehaltenen Vortrag „Späte Vergeltung. Aus der Geschichte der Theodicee". Straßburg, Karl J. Trübner, 1916. Ausgehend von de Maistres gerade vor 100 Jahren erschienener Schrift „Sur les délais de la justice divine", die eine freie Wiedergabe des Plutarch-Dialogs *Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων*, de sera numinis vindicta enthält, legt er uns zuerst ausführlich den Inhalt dieses Dialogs mit reichhaltigen Anmerkungen vor, um dann (S. 14 ff.) festzustellen, wie er in der späteren griechischen Philosophie benutzt wird: der athenische Neuplatoniker Proklos der Lykier hat ihn im 5. Jahrhundert in seiner leider nur in der lateinischen Übersetzung des Wilhelm

von Moerbecke (Erzbischofs von Korinth um 1280) erhaltenen Schrift De decem dubitationibus circa providentiam ebenso stillschweigend wie ausgiebig benutzt, wie auch in Beilage 1 (S. 21 ff.) in einer mehrseitigen Tabelle gezeigt wird. Desto auffälliger ist, daß ihn die christlichen Theologen, wenigstens soviel wir bisher wissen, überhaupt nicht benutzt haben. Das wird in Beilage 2 (S. 31 ff.) in tabellarischer Form „Erklärungen der Kirchenväter zu Ex. 20, 5 f. und Gen. 9, 25“ wiederum ausführlich gezeigt.

Augustin Goethals untersucht in der IVme partie seiner „Mélanges d'histoire du Christianisme“: „Le Pseudo-Josèphe (Antiquités XVIII §§ 63—84). 48 S. Bruxelles, Lamertin, und Paris, Fischbacher, 1914; 2.50 Fr. — Nach einer Einleitung, wo er auf Heinichens leider unbeachtet gebliebene These hinweist, untersucht er S. 8 ff. Le cadre historique du testimonium, nimmt dann S. 14 ff. ein Examen philologique du testimonium vor, erörtert S. 27 ff. Les épisodes de Paulina et de Fulvia und zeigt uns dann S. 36 ff. Le faussaire démasqué: Es ist Euseb, in dessen Demonstratio evangelica es zuerst erscheint, der es dann in ziemlich überarbeiteter Gestalt (forme sensiblement modifiée) in die Hist. eccl. aufgenommen hat, von wo aus es dann fast unverändert in den Text der Archäologie übergegangen ist (S. 37 f.). Bei der Bearbeitung benutzte Euseb einen schon vorhandenen, von Porphyrios gegen das Christentum ausgespielten Abschnitt über Jesus, den er mit seinem Opus verdrängen wollte, was ihm denn auch gelungen ist. Indem er den Abschnitt echt josephinischer Herkunft benutzte, konnte er seinem Machwerk allerlei josephinische Sprachzüge aufprägen, verrät sich aber doch auch durch verschiedene eusebianische Sprachcharakterzüge, für welch beides S. 15 ff. ein ausführlicher Beweis angetreten wird. Auch die Episoden der Paulina und der Fulvia sind so eingeschoben worden. — In einem Anhang (S. 45 ff.) sucht G. noch nachzuweisen, daß die von Origenes und Euseb zitierte, jetzt verlorene Josephusstelle über Jesus im Anschluß an die Ermordung des Jakobus mit dem slawischen Josephustext Verwandtschaft zeigte. — Ein neuer mit unleugbarem Scharfsinn angestellter Versuch, ein altes Problem auf neuem Wege zu erklären. Stocks.

W. Reuning, Zur Erklärung des Polykarpmartyriums. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Lizentiatenwürde, Gießen. IX, 50 S. Darmstadt, Winter 1917. — In dieser sorgfältigen Abhandlung werden die literarkritischen Fragen nur kurz berührt, um des Verfassers Stellung dazu zu zeigen; dagegen wird das „religionsgeschichtliche“ Material ausführlich erörtert, und die Bemerkungen über die nur in beschränkter Weise vorhandene Parallelisierung des Martyriums mit der neutestamentlichen Leidensgeschichte, über *καθολικὴ ἐκκλησία*, den Abfall des Quintus, die Vision Polykarps, die Himmelstimme, das Gebet Polykarps, den Wohlgeruch, die Anfänge des Märtyrerkults verdienen mit ihrer vorsichtigen und umsichtigen Begründung alle Beachtung.

Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Demonstratio Apostolicae Praedicationis. *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*. Ex armeno vertit, prolegomenis illustravit, notis locupletavit Simon Weber. Friburgi Brisgoviae, B. Herder, 1917. VIII, 124 S. Mark 3. — Da ich nicht armenisch verstehe, so darf ich mir wohl erlauben, für die Würdigung dieser lateinischen Übersetzung auf die Anzeige von Dr. W. Lüdtke in DLZ vom 19. Oktober 1918 hinzuweisen: „W. bemüht sich, fast silbengemäß und unter

Beibehaltung der Wortfolge die Vorlage nachzubilden, ohne aber genügend die eigentümliche Technik der Übersetzung zu beachten." Der Verf. bemüht sich, in allem seine Selbständigkeit und Überlegenheit über die Arbeiten anderer zu zeigen. Seltsamerweise werden entsprechende Stellen aus Adversus haereses nicht angegeben. Man kann die Epideixis kaum recht würdigen, wenn man sie nicht immer mit des Irenaeus Hauptwerk vergleicht.

K. Adam, Das sogenannte Bußedikt des Papstes Kallistus. (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München. IV. Reihe Nr. 5.) 64 S. München, Lentner, 1917. Mark 1.60. — In dieser vortrefflich geführten Untersuchung legt A. die Schwierigkeiten dar, die der Zuweisung des „Edictum peremptorium" an Kallist und seiner Identifizierung mit den bekannten Äußerungen Hippolyts über Kallists laxe Auffassung der Bußdisziplin entgegenstehen. Tertullian hätte nicht den römischen Bischof im Auge, sondern den karthagischen (wahrscheinlich Agrippinus), und nur auf die afrikanische Kirche paßten seine Angaben über die Bußdisziplin; das Edikt wende sich gegen die vom Montanismus inspirierten Versuche, die in der afrikanischen Kirche bereits bestehende Dyas von Apostasie und Mord, der die Wiederaufnahme in die Kirche versagt war, durch Einbeziehung der Unzucht zur Trias zu erweitern. Ist diese Auffassung, die auch für die Geschichte der Bußdisziplin im allgemeinen wichtig ist, richtig, so tritt wieder die große Selbständigkeit der afrikanischen Kirche gegenüber der römischen hervor.

In den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1917, 3. Abhandlung (Heidelberg, Winter, 1917. 88 S. 8°. Mark 2.90) weist der durch seine Studien über den Kaiser Julian und seine Übersetzung von dessen Schriften rühmlichst bekannte R. Asmus an den beiden Invektiven gegen die Pseudokyniker sorgfältig und überzeugend nach, daß die Hauptquelle für Julians Platonismus und Gedankenwelt der Alkibiades-Kommentar des Jamblichos gewesen ist. Für die Beurteilung der Selbständigkeit und Vielseitigkeit des philosophischen Dilettanten ist dies ein sehr wichtiges Ergebnis. Die Untersuchung führt tief in Julians Anschauungen ein.

In den Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge Band XV, Nr. 1 sind von Joh. Flemming die syrischen Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449 mit Georg Hoffmanns deutscher Übersetzung und seinen Anmerkungen herausgegeben worden (Berlin, Weidmann, 1917. VII, 188 S. 4°. Mark 18.) — Soweit sie erhalten sind, bietet sie die syrische Handschrift des Britischen Museums Add. 14530 vom J. 535. Nach Flemmings Tod († 9. Sept. 1914) haben die Jenenser Hilgenfeld und Lietzmann die Vollendung der Ausgabe des syrischen Textes besorgt. Beigegeben ist die 1873 von Prof. G. Hoffmann in Kiel in einer Universitätsschrift veröffentlichte deutsche Übersetzung mit den lehrreichen und fördernden Anmerkungen. Um die Redaktion des ganzen Bandes hat sich der unermüdliche Lietzmann, dessen Fleiß wir wohl auch die Register verdanken, verdient gemacht. Wir erhalten damit ein wertvolles, bequem zugängliches Hilfsmittel für die Geschichte der Räubersynode; bisher waren die syrischen Akten nur mit Schwierigkeiten zu benutzen; vielleicht wird diese Neuausgabe der Anlaß zu einer kritischen Darstellung der Kirchen- und Dogmengeschichte in den entscheidenden Jahren vor dem Konzil von Chalcedon.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum editum consilio et impensis academiae litterarum Caesareae Vindobonensis. Vol. LXV. S. Hilarii Pictaviensis opera, pars IV. Rec. Alfr. Feder. LXXXVIII, 324 S. Vindobonae, F. Tempsky, Lipsiae, G. Freytag, MDCCCCXVI. 16,80 Mark. — Dieser 4. Band der Werke des Hilarius von Poitiers enthält 1. den Liber mysteriorum (die alttestamentlichen Größen werden als Typen für die Geschichte Christi gedeutet), soweit er in der einzigen Handschrift (Cod. lat. VI 3 von Arezzo, XI. s.; zuerst von Gamurrini bekanntgemacht; es ist der Band, der auch die Peregrinatio ad loca sancta der Aetheria enthält) erhalten ist; 2. die Excerpta ex opere historico S. Hilarii deperdito, libris tribus ut videtur, adversum Valentem et Ursacium (die fragmenta historica und den sog. liber I ad Constantium); 3. den Liber ad Constantium imperatorem (den sog. liber II ad Constantium); 4. die Hymnen; 5. die fragmenta minora; 6. die Spuria (die Epistula ad Abram filiam und die hymni spurii); dazu die inhaltreiche Einleitung und die Indices (locorum; nominum et rerum, verborum et elocutionum). Für den Kirchenhistoriker am wichtigsten sind die historischen Schriften und unter diesen wieder die fragmenta historica. Sie werden in der Reihenfolge der maßgebenden ältesten Handschrift gegeben (Cod. Parisinus Armamentarii lat. 483, IX. s.) und damit im Gegensatze zu den früheren Ausgaben, die die Reihenfolge nach historischen Gesichtspunkten geändert hatten, die Möglichkeit zu unbefangener Untersuchung geboten. Mit diesen Collectanea antiariana Parisina vereinigt der Herausgeber den sog. liber I ad Constantium und faßt das Resultat seiner eindringenden Untersuchungen (nicht nur in der Einleitung, sondern auch) in einer Tabelle zusammen, in der er zeigt, wie diese Stücke in den libri tres adversum Valentem et Ursacium, aus dem sie aller Wahrscheinlichkeit nach stammen, verteilt waren (S. 191—193). Für den Text ist nicht nur die Gesamt-, sondern auch die Einzelüberlieferung verwertet und, soweit es bei Übersetzungen in Betracht kommt, das griechische Original, dem selbständige Bemühungen zugewendet worden sind. Die Einleitung behandelt in der im Wiener Corpus üblichen Weise erschöpfend die kritischen Fragen und verwertet die Resultate der eindringenden Untersuchungen, die der Herausgeber in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, phil.-hist. Kl., Bd. 162, 166, 169, 1910—1912 hat erscheinen lassen. Auch ohne daß die Nachprüfung bis ins einzelne vorgenommen werden kann, kann doch gesagt werden, daß die Arbeiten sich durch Sorgfalt und Umsicht auszeichnen, die Hilariusforschung bereichern und die solide Grundlage für weitere Untersuchungen bieten. Der Druck ist sehr rein.

Victorini episcopi Petavionensis opera ex recensione Joannis Haussleiter. (Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vol. XXXXIX.) LXXIV, 194 S., 6 Tafeln in Lichtdruck. Vindobonae, F. Tempsky, Lipsiae, G. Freytag, 1916. 15 Mark. — Diese schöne Ausgabe enthält nicht nur den ursprünglichen Text der Schriften Viktorins von Pettau, soweit er erhalten ist, sondern auch die Rezension des Hieronymus und die Zusätze der späteren Rezensionen. So kann man sich nun endlich ein genaues Bild machen von dem Verhältnis der lange Zeit allein bekannten Bearbeitungen zu dem ursprünglichen Texte und von diesem selbst. In den Prolegomena sind die kritischen Fragen ausgezeichnet sorgfältig und umsichtig erörtert; besonders gründlich ist die Bearbeitung des Hieronymus charakterisiert. Aber auch die Beschreibung der Handschriften, die Erörte-

rungen über Leben und Werke des Viktorinus, über sein Verhältnis zu früheren Schriftstellern und über die Benutzung seiner Schriften sind vortrefflich und bieten viel Neues und Anregendes (vgl. z. B. die Bemerkungen über Commodian, das Carmen adversus Marcionem, den Canon Muratorianus, Hippolytus). Die genauen Indices erhöhen den Wert des Bandes. Dankbar sind wir auch für die Wiedergabe der sechs Seiten des Codex Ottobonianus latinus 3288 A in Lichtdruck, die allein den Schluß des Kommentars des Victorinus zur Apokalypse erhalten haben. Mit dieser Arbeit ist endlich dem ehrwürdigen altchristlichen Text eine würdige und mustergültige Ausgabe geschaffen worden.

Die Regel des heiligen Benedikt. Übersetzt von P. Pius Bihlmeyer O. S. B. (Mönch der Erzabtei Beuron). Kunstverlag Beuron, 1916. VII, 144 S., 1 Bild. Geb. 1,25 (2,50) Mark. — Die Übersetzung ist angefertigt auf Grund von Butlers Ausgabe; sie wiederholt mit Änderungen die in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter im 20. Bande 1914 von demselben Verfasser gebotene. Alle Änderungen können nicht als Verbesserungen angesehen werden: z. B. „Beginnt die Vorrede" (statt: es beginnt) ist unrichtig. Am Rande ist angegeben, an welchen Tagen die Stücke der Regel gelesen werden. Das beigeheftete Bild aus der Beuroner Kunstschule paßt zu dem niedlichen Charakter des kleinen Buches, aber nicht recht zu dem Inhalte der Regel, die ja eins der wirkungsvollsten Stücke der Weltliteratur gewesen ist.

E. L. Smit, De Oud-Christelijke Monumenten van Spanje. VII, 158 S. 's-Gravenhage, Mart. Nijhoff, 1916. Met 2 Kaarten en 11 Afbeeldingen (auf 2 Tafeln). — Diese sehr dankenswerte Publikation behandelt die altchristlichen und jüdischen Inschriften Spaniens (bis 711) und untersucht sie in erschöpfender Weise nach Form und Inhalt. Sie versteht es, sie in ihrer Besonderheit zu begreifen und sie für die Geschichte des Christentums nutzbar zu machen. Darum wird auch häufig auf außerspanische Inschriften Bezug genommen. Den Beziehungen zu Rom, zu Nordafrika, zu Gallien wird nachgegangen. Merkwürdig bleibt, daß Beziehungen zum Priszillianismus sich nicht entdecken lassen. In der ersten Beilage werden 51 noch nicht von Hübner verzeichnete Inschriften wiedergegeben, darunter einige, die noch nirgends veröffentlicht waren. Sehr dankenswert sind die Abbildungen einer Anzahl von Inschriften, die genauen Register und die Karten, von denen die eine die Verbreitung der Monumente, die andere die Ausbreitung des Christentums verzeichnet. Was aus den Monumenten gewonnen werden kann für die Kenntnis des Familien- und des sozialen und kirchlichen Lebens, für die Glaubensvorstellungen der spanischen Christen, wird in geschmackvoller Darstellung geboten und wieder einmal gezeigt, wie sehr sich die Beschäftigung mit den Monumenten lohnt. Die Ausstattung ist vorzüglich; doch hätte der Sarkophag aus Ampurias (Abb. Nr. 11) eine deutlichere Wiedergabe verlangt. In den Literaturangaben ist manches zu vermissen. G. Ficker.

Mittelalter

Johann Joseph Laux, Der hl. Kolumban, sein Leben und seine Schriften. XVI, 290 S. Mit 7 Bildern. Freiburg i. Br., Herder, 1919. 6,80 Mark. — Die vorliegende Schrift ist vom erbaulichen Standpunkt des Katholiken

aus geschrieben und mit kirchlichem Imprimatur versehen. Verf. steht aber selber nach seinem Vorwort auf dem Standpunkt, daß auch minder Erbauliches im Leben des Heiligen nicht mit Stillschweigen übergangen werden durfte; denn seine Fehler schadeten dem Heiligen nichts, den heutigen sündigen Zuhörern aber brächten sie Trost und Nutzen. So ist denn die Darstellung auch in durchaus wissenschaftlicher Weise auf die besten Quellen und mit Benutzung der modernen wissenschaftlichen Literatur und Kenntnis aller in ihr erörterten Fragen aufgebaut; sie berücksichtigt nicht nur die besonderen Ereignisse im Leben des Helden, sondern auch die allgemeinen kirchlichen, politischen und kulturellen Zustände in den Ländern, in die ihn sein vielbewegtes und kämpfereiches Leben führte. Auf die Tafeln, die zumeist Photographien aus Handschriften oder auch Abbildungen von alten Erzeugnissen kirchlicher Kunst bringen, sei noch besonders hingewiesen.

Michael Benzerath, Die Kirchenpatrone der alten Diözese Lausanne im Mittelalter. XVI, 219 S. Freiburg (Schweiz), Universitäts-Buchhandlung (Otto Gschwend), 1914. — Die Arbeit gehört in das Gebiet der Heiligenkunde und Heiligengeographie, die aus dem Auftreten der verschiedenen Heiligen Schlüsse zur Geschichte der Kirche und Religion, der Wirtschaft und Siedelung sowie der allgemeinen Kultur ziehen. Sie ist ein nützlicher Beitrag auf diesem Gebiet. B. stellt einleitend den alten Umfang der Diözese Lausanne fest, unterscheidet dann nach allgemeinem Brauche Titelkirchen (nach der Dreifaltigkeit, dem Erlöser, dem hl. Geiste, dem hl. Kreuze benannt) und eigentliche Patronatskirchen. Unter den letzteren unterscheidet er solche, die nach Maria, verschiedenen Aposteln, nach altchristlich-römischen Patronen, nach gallo-römischen und fränkischen Patronen benannt sind; einige Landespatrone, Alemannische, rechtsrheinische, byzantinisch-orientalische Patrone und solche aus der Kreuzzugszeit und dem Spätmittelalter schließen sich an. Es ergibt sich in der Hauptsache, daß die meisten Heiligenkulte in die Diözese aus Westen, Gallien und dem Merowingerreich, gekommen sind, demnächst aus Rom und Italien (Volto santo aus Lucca), wenige aus Deutschland; von Genf und Südfrankreich her ist gar kein Einfluß festzustellen. Eingehend verfolgt B. den Zusammenhang bestimmter Heiligenkulte mit gewissen religiösen Bewegungen, die Verehrung von Peter und Paul mit Cluny, der Maria mit den Zisterziensern u. dgl. m. Die Arbeit ist ein gutes erstes Beispiel für die Analysierung der Patrone einer ganzen Diözese nach Zeit und Herkunft ihres Auftretens.

Eva Sperling, Studien zur Geschichte der Kaiserkrönung und -weihe. Stuttgart, Wilhelm Violet, 1918. 63 S. — Die Verfasserin behandelt in der kleinen Arbeit in vier Abschnitten erstens die Ordines der Krönungen, wobei sie u. a. für die Ursprünglichkeit der fränkisch-deutschen Ordines und Abhängigkeit der angelsächsischen von ihnen eintritt, dann die Krönung und ihre Rolle in der Gesamtheit dieser Vorgänge, auch im Verhältnis der tatsächlichen machtmäßigen Entwicklung des Kaisertums, drittens die Eide der Kaiser, von denen die Päpste nach der Verf. im Anfang des 14. Jahrhunderts selbst anerkannt hätten, daß die bis dahin geleisteten keine Lehenseide im eigentlichen Sinne gewesen seien, und endlich viertens die Rolle der Römer bei Verleihung des Kaisertums, hauptsächlich natürlich bei der ersten Krönung Ludwigs IV. durch das Volk, aber auch schon in früheren Jahrhunderten, wo diese Ideen schon immer mit angeschlagen worden seien. In der kleinen Arbeit könnte man an nicht wenigen Stellen



auf weitere, zur Sache gehörige Literatur hinweisen, die Gedanken und Darlegungen, die weite Zusammenhänge und Entwicklungen umspannen, ohne mehr als in kritischen Einzelheiten Neues bieten zu können, würden überall natürlich leicht um das Doppelte und mehr vermehrt werden können. Die Verfasserin fühlt nach dem Vorwort selbst manche Unvollständigkeit ihrer Arbeit und stellt spätere, erweiterte und vertiefte Ausführungen in Aussicht.

B. Schmeidler.

Blanca Röthlisberger, Die Architektur des Graltempels im jüngeren Titurel (= Sprache und Dichtung, Forschungen zur Linguistik und Literaturwissenschaft, herausgeg. von Harry Mainc u. S. Singer, H. 18). Bern, A. Francke, 1917. 63 S. 3 Mark. — Das Albrecht v. Scharffenberg zugeschriebene Gedicht aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts enthält die längste und kühnste mittelalterliche Architekturschilderung. Nachdem schon 1835 Sulpiz Boisserée, dann 1872 Ernst Droysen, endlich Friedrich Zarncke den Gralstempel behandelt hatten, gibt die Verfasserin vorliegender Schrift eine übersichtliche Beschreibung des Tempels nach Standort, Grundriß, Außen- und Innenbau, Bauzeit, Stil und Vorbild, wobei sie sich meist an Zarncke anschließt.

Martin Böhme, Das lateinische Weihnachtsspiel (Grundzüge seiner Entwicklung) (= Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, begründet von Karl Lamprecht, fortgesetzt von Walter Goetz, Bd. 40, N. F. Bd. 5). Leipzig, R. Voigtländer, 1917. 130 S. — Diese Doktordissertation von einem Kriegsteilnehmer ist eine sehr tüchtige und dankenswerte Leistung. B. forscht zuerst nach den über das 11. Jahrhundert zurückreichenden Wurzeln des Weihnachtsspiels, der Krippenverehrung, dem Hallelujasingen und dem Tropus; beide entstanden aus den liturgischen Hallelujasequenzen; man legte ihnen weltliche Texte unter — Wurzel des volkstümlichen Weihnachtsspiels; Notker Balbulus in St. Gallen ersetzte sie durch geistliche Texte — Wurzel des kunstmäßigen Weihnachtsspiels. Dann verzeichnet B. die ihm bekannt gewordenen Weihnachtsspiele mit den Handschriften und Abdrucken; als Heimat ergibt sich Nordostfrankreich. Endlich schildert er Entstehung und Entwicklung des Hirten-, Magier- und Rachel- (oder Unschuldige-Kindlein-) Spiels.

O. Clemen.

Sacramentarium Fuldense saeculi X. Herausg. von Gregor Richter und Albert Schönfelder. (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda IX. Fulda, Aktiendruckerei, 1912. XLI, 431 S. 10 Mark.) — Auf diese unter kunstgeschichtlichem, paläographischem und liturgiegeschichtlichem Gesichtspunkt bedeutungsvolle Veröffentlichung noch mit einigen Worten hinzuweisen, obwohl ich zur Würdigung unter keinem von allen mich berufen fühle, gereicht mir angesichts des eben sichtlich gesteigerten Interesses für liturgiegeschichtliche Forschungen zur Freude. Sie bietet als Ehrengabe für Kardinal Kopp aus seiner ehemaligen Diözese eine Wiedergabe des Textes und der 43 Tafeln des cod. theol. 231 der Göttinger Universitätsbibliothek, der unter den sechs zur Hälfte in Italien, zur Hälfte in Deutschland erhaltenen Fuldaer Handschriften des Sakramentars vom Ende des 10. und Anfang des 11. Jahrhunderts der älteste ist. Wenn E. H. Zimmermann, der Kunsthistoriker, die Handschrift aus stilkritischen Erwägungen „im 3. Viertel des 10. Jahrhunderts,



etwa gegen 975" entstanden wissen wollte, so hat E. E. Stengel in seiner Besprechung (Zeitschrift f. hess. Gesch. 48, S. 344) gezeigt, daß sie nicht vor 969 geschrieben sein kann. Es werden uns für einen künftigen Band der „Quellen und Abhandlungen" eine vervollständigte Beschreibung des Göttinger Kodex nach der paläographischen und kunstgeschichtlichen Seite und sachliche Erläuterungen zum Text sowie eine textkritische Bearbeitung des hier nicht abgedruckten Kalendariums versprochen. Ich möchte mich darauf beschränken, zur Würdigung dieses Bandes, der uns die in Fulda schon seit dem 9. Jahrhundert dem gottesdienstlichen Gebrauch dienende Sammlung von Gebeten und anderen kirchlichen Formeln mit ihrem reichen Bilderschmuck vor Augen führt, hinzuweisen auf die freudige Aufnahme, welche er in mannigfachen Besprechungen gefunden hat: ich hebe noch hervor die Anzeige des katholischen Kirchenhistorikers A. Koeniger in DLZ. 1913, nr. 27, Sp. 1683—85, des Benediktiners E. Vykoukal in Revue d'histoire ecclésiastique XIV, 1, p. 780—82, des Kunsthistorikers E. H. Zimmermann im Repertorium der Kunstwissenschaft 37, 1914, S. 169—70 und nenne endlich einen Aufsatz von Ildefons Herwegen: Zur Ikonographie des Sacr. Fuldense, in der Zeitschrift für christliche Kunst, 26. Jahrg., 1913, S. 119—24.

Johannes Meyer, Ord. Praed., Liber de viris illustribus ordinis Praedicatorum, herausg. v. Fr. Paulus v. Loë, Ord. Praed. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. Heft 12. VIII, 92 S. Leipzig, Harrassowitz, 1918. — Ein schätzbarer Beitrag zur Gelehrten- und Kirchengeschichte des späteren Mittelalters aus der Feder eines leider zu früh der Wissenschaft und seinem Orden Entrissenen († 19. Juni 1919). J. M. aus Zürich, 1422—85, Reformer und unermüdlicher Sammler, hat in diesem 1466 verfaßten Werke einer Basler Hs. die jungen Ordenstheologen für die Erneuerung des Ordens in altem Geist entzünden wollen, indem er in sechs Kapiteln nach ihrer Stellung geschieden die heiligen und berühmten Mitglieder beider Geschlechter vorführt. Wenn uns seine Quellen zumeist erhalten sind, so bietet M., der viele Jahre in oberrheinischen Landen lebte, über Mitglieder des Basler Konvents und benachbarter Klöster schätzbare Nachrichten, für die eine ältere Quelle fehlt; darüber hinaus ist er z. B. der erste Zeuge des Eintretens von Albertus Magnus für die Anerkennung Rudolfs von Habsburg als deutschen Königs mit eigener Rede auf dem zweiten Lyoner Konzil vor Papst und Kardinälen am 6. Juni 1274 (vgl. den wertvollen Aufsatz v. L.s „Albert der Gr. auf dem Konzil von Lyon 1274" in: Liter. Beilage zur Kölnischen Volkszeitung, 55. Jahrg., nr. 29 vom 16. VII. 1914). In dem vierteiligen Anhang (S. 73 bis 88) werden aus derselben Basl. Hs. Stücke zur Reformation des Dominikanerinnenklosters zu Gebweiler aus den Jahren 1465—67 geboten. — Durch Einleitung (S. 1—15), Anmerkungen und Namensverzeichnis hat v. L. alles erwünschte geleistet.

Joh. Karl Seitz, Die Johanniter-Priester-Komturei Freiburg i. Ü. mit Regesten. [Diss. Freiburg (Schweiz).] Freiburg, Buchdruckerei Fragnières, 1911. 250 S. — Eine überaus fleißige Vorarbeit für eine Geschichte des Johanniterordens in der Schweiz. S. hat das im Staatsarchiv Freiburg liegende reiche Material zur Geschichte der Johanniter-Komturei zu Freiburg verarbeitet zu einer flüssigen Darstellung, welche Auf-

stieg und Blüte, Niedergang und Verfall des Ordens in der Geschichte der 1224 gegründeten, 1828 aufgehobenen Komturei wiederspiegelt, und zu sorgfältigen Regesten in 457 Nummern. Zu seiner entsagungsvollen Arbeit wurde S. ermutigt durch den Ausblick auf die Früchte seiner Arbeit für die Kultur- und Familiengeschichte. Die Beigabe zweier Register für die zwei Teile, die auch im 17. und 18. Jahrgang der Freiburger Geschichtsblätter erschienen, sei dankbar hervorgehoben.

Friedrich Lundgreen, Wilhelm von Tyrus und der Templerorden mit sechs Abbildungen, fünf Stammtafeln und einer Tafel der nachweisbaren Templermeister bis 1182. (Histor. Studien von Ebering, Heft 97), Berlin, Emil Ebering, 1911. 197 S. 6 Mark. — Ein dankenswerter, auf gründlichster methodischer Forschung beruhender Beitrag. L. führt die unfreundliche Gesinnung des Geschichtschreibers Wilhelm von Tyrus gegen den Templerorden zurück auf seine Mißstimmung über die Unabhängigkeit des Ordens von weltlichen Fürsten und von den Bischöfen, auf Neid wider seinen Reichtum und auf Reibungen mit dem Ordensmeister seiner Zeit. Für die bescheidenen Anfänge des Ordens hat L. die Menge der 50 Jahr später zu Gebote stehenden Kenntnis, die Wilh. nur nicht verwertet habe, wohl überschätzt. In einem Aufsatz „Zur Geschichte des Templerordens" in MIÖG. 35 (1915), S. 670 — 87 hat L. über einige Punkte sich mit G. Schnürers Besprechung in DLZ. 1912, Sp. 1644—46 auseinandergesetzt. Daß der französische Text der ursprünglich lateinisch abgefaßten Templerregel eine bewußte Weiterbildung der Regel sei, hat ihm Schn. zugegeben. Eine treffliche Bibliographie der Kreuzzugsliteratur auf 32 Seiten und Lichtbilder nach eigenen Aufnahmen L.s in Palästina vermehren noch den Wert des Buchs. K. Wenck.

Michael Schüpferling, Der Tempelherren-Orden in Deutschland. Dissertation Freiburg i. d. Schweiz, Druckerei J. Kirsch, Bamberg, 264 S. — Die Arbeit bietet ein fleißig und solide, auch mit Kritik gearbeitetes Verzeichnis der Sitze des Tempelordens in Deutschland, unter Ausscheidung vieler früher unrechtmäßig für den Orden in Anspruch genommener Orte und Gewinnung einiger neuer auf Grund urkundlicher oder sonst zuverlässiger Quellen. Der Orden breitete sich in Deutschland — naturgemäß — von Westen her aus, drang über Schlesien in Böhmen und Mähren ein; den gesamten Bestand im heutigen Österreich bezieht Sch. in seine Untersuchung mit ein. Im ganzen zählte der Orden in Deutschland und Osterreich gegen 50 Sitze und, da dieselben stets nur schwach besetzt waren, damit die Einkünfte nicht an Ort und Stelle verzehrt würden, sondern voll dem Hl. Lande zugute kämen, gegen 200 eigentliche Ordensbrüder. Einige anschließende Betrachtungen über den Untergang des Ordens heben hervor, daß derselbe in Deutschland vielleicht mehr Sympathien genossen habe als anderswo, und stellen das Material dafür zusammen, können aber naturgemäß nach ihrer Art Erhebliches zur Gesamtfrage der Beurteilung des Ordensunterganges nicht beibringen. Eine Anzahl ungedruckter Urkunden als Belege ist beigegeben.

Helene Riesch, Die hl. Katharina von Siena. (Sammlung: Frauenbilder.) 2. und 3. vermehrte Auflage. Freiburg i. Br., Herder. V, 141 S. geb. 2.50 Mark. — Das uns zur Anzeige zugegangene, auch mit Bildern und Photographien ausgestattete Büchlein hat erbaulichen und popu-

lären Charakter, enthält wohl wissenschaftlich wichtige Tatsachen, aber keine eigenen Erörterungen und Inhalte wissenschaftlichen Charakters, auf die hier näher eingegangen werden könnte.

Heinrich Schrörs, Untersuchungen zu dem Streite Kaiser Friedrichs I. mit Papst Hadrian IV. (1157—1158). Freiburg i. Br., Herder, 1916. 72 S. 3 Mark. — Diese sachlich ausgezeichneten und formell klar und anziehend geschriebenen Untersuchungen sind sehr förderlich für die Auffassung der Ereignisse, deren wahrer Gehalt bisher teils übersehen, teils ganz falsch aufgefaßt worden war. Die Legation d. J. 1157 hatte die Aufgabe einer großen Kirchenvisitation, durch die die Beziehungen zwischen Rom und der deutschen Kirche, die einige Jahre geruht hatten, wieder gefestigt werden sollten und die Herrschaft Roms über die deutsche Kirche im Sinne der Eiferer wie Gerhoh von Reichersberg hergestellt werden sollte. Die Legaten führten von Rom aus besiegelte Blanketts zur Verhängung des Interdikts über etwa widerspenstige Kirchen mit. Friedrich hat, um die von ihm erstrebte Herrschaft über die deutsche Kirche zu behaupten, die Legaten aus dem Reich verwiesen. Das war der Hauptinhalt des Konfliktes von Besançon; die Angelegenheit Eskills von Lund und die Frage, ob das imperium ein beneficium des Papstes sei, waren nur nebensächlich, sie wurden beiderseits von den Parteien aus wohlerwogenen taktischen Gründen aufgebauscht. Der allgemeinen Ansicht, daß das Objekt des großen Kampfes zwischen Papsttum und Kaisertum nicht Weltanschauungsfragen, sondern die Herrschaft über Italien gewesen sei, stimme ich ganz zu (vgl. in dieser Zeitschrift Bd. XXXIII, S. 124). Besancon steht mit dem nachmaligen Schisma nur in sehr loser Verbindung. Die gesamte Quelleninterpretation von Sch. ruht auf dem Boden wirklicher Kenntnis der Ausdrucks- und Denkweise des Mittelalters und weiß überall sehr nüchtern und verständig das Reale von den Modi der Ausdrucksweise zu scheiden und daher herauszuholen. Über kleine und wenige Einzelheiten der Auslegung wird man auch mit S. noch diskutieren können, im ganzen sind seine hier nur teilweise wiedergegebenen Darlegungen, die ursprünglich als Bonner Universitätsprogramm 1915 erschienen sind, ungewöhnlich schön und ergebnisreich.

Natalie Schöpp, Papst Hadrian V. (Kardinal Ottobuono Fieschi.) Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1916. (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, Heft 49.) 359 S. Mark 11.60. — Eine reichlich breit geschriebene Arbeit, deren Umfang nicht ganz im Verhältnis zur Bedeutung des abgehandelten Gegenstandes steht. Ein Mann, der wenige Monate Papst gewesen ist, den päpstlichen Stuhl bereits als Kranker bestiegen hat, der vorher als Kardinal niemals eigentlich leitende und bestimmende Persönlichkeit gewesen ist, wird mit einer gewissen unerbittlichen Ausführlichkeit durch alle Phasen seines Lebens, seines nicht immer sehr hervortretenden und deutlich erkennbaren Wirkens verfolgt. Ottobuono Fieschi war eine jener sehr wenig geistlichen Naturen an der Kurie, deren wir auch für das 13. Jahrhundert bereits eine Anzahl aus den Schilderungen der Hampeschen Schule kennen, mehr ein Genuß- als ein Willensmensch, mehr ein schmiegsamer Diplomat als ein rücksichtsloser Politiker. Was er im einzelnen getan und erlebt hat, wie er möglicherweise, vielleicht und vermutlich empfunden und Stellung genommen hat, mag man im Bedarfsfalle im einzelnen bei der Verfasserin nachlesen. Zur politischen

Kleingeschichte des 13. Jahrhunderts bietet die Arbeit manchen schätzenswerten Beitrag.

Eugen Mack, Die kirchliche Steuerfreiheit in Deutschland seit der Dekretalengesetzgebung. Von der juristischen Fakultät der Universität Tübingen gekrönte Preisschrift. (Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausgegeben von Ulrich Stutz, Heft 88.) Stuttgart, Ferdinand Enke, 1916. XII, 288 S. 11.40 Mark. — Der Verfasser stellt die Tatsachen zusammen, um zu zeigen, wie das Steuerprivileg und die Steuerimmunität des Klerus vor dem modernen Staate schließlich zu nichts geworden ist, und verfolgt das zuerst auf dem Gebiete der Gesetzgebung, der kirchlichen und der weltlichen, und dann auf dem der Praxis, einerseits in den Territorien (Bayern, altösterreichische Erblande, thüringisch-wettinische Lande, Kolonisationsgebiete, Braunschweig-Lüneburg, Jülich und Berg), andererseits in den deutschen Städten. Ein wieder mehr juristisch allgemeineres Kapitel über die Beschränkung des kirchlichen Erwerbs, vor allem durch die Amortisationsgesetzgebung, und eine zusammenfassende Schlußbemerkung bilden das Ende der stoffreichen und fleißigen Arbeit.

Hanns Bauer, Das Recht der ersten Bitte bei den deutschen Königen bis auf Karl IV. (Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausgegeben von Ulrich Stutz, Heft 94). Stuttgart, Ferdinand Enke, 1919. XI, 175 S.; geb. 18 Mark. — Die von A. Werminghoff angeregte Arbeit, von der Einleitung und erstes Kapitel bereits im Sommer 1914 als Dissertation erschienen sind, stellt unsere Anschauungen über dieses im ganzen bisher wenig beachtete Rechtsinstitut auf eine ganz neue Grundlage. Tauchen die preces primariae nach der Definition von Hinschius erst im 13. Jahrhundert auf, sind sie danach von den deutschen Herrschern nur aus Anlaß ihrer Königs- oder Kaiserkrönung geübt worden, so zeigt B., zum Teil auch mit einem nach dem ersten Teil seiner Arbeit erschienenen Aufsatz von Srbik (Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch. XXXV, Kanonistische Abtlg. IV, S. 486 ff) übereinstimmend, mit Erfolg, daß diese Anschauung in mehreren Punkten sehr wesentlich zu berichtigen und neu zu formulieren ist. Das erste Beispiel von preces primariae, das Breßlau bereits 1889 in der ersten Auflage seiner „Urkundenlehre" nachgewiesen hat, stammt aus dem Jahre 1048 und ist, wie B. in erstmaliger ausführlicher Untersuchung des Stückes nachweist, ein Beispiel für eine ganz neuartige, bisher nicht beachtete Art von „ersten Bitten", für die der Anlaß nicht bei dem bittenden Könige, sondern bei den Gebetenen liegt, nämlich hier und oft der Amtsantritt. Die Bitten können nicht nur an Geistliche, sondern auch an Laien gerichtet werden, sich nicht nur auf niedere, sondern auch auf hohe Kirchenämter, aber auch auf Grundstücke beziehen. Beim König kann der Anlaß zur ersten Bitte nicht nur der Regierungsantritt, sondern auch sonst ein besonderes Ereignis sein, die Mündigkeitserklärung, Geburt eines Sohnes, Ausstattung einer Tochter, Sieg in der Schlacht, der nun erst volle Regierungsfähigkeit zur Folge hat (Ludwig IV. bei Mühldorf). Die Rechtsanschauung, die den preces primariae zugrunde liegt, stammt aus dem frühesten Mittelalter; sie hängt zusammen mit der beginnenden Erschöpfung des Königsgutes im 6. Jahrhundert, der ausgiebigen und regelrechten Heranziehung des Kirchengutes zu allen möglichen freiwilligen ordentlichen und außerordentlichen Leistungen eben durch preces primariae. Im Verlauf des späteren Mittelalters erfolgte dann die Einengung des Instituts zur Erbittung nur von

niederen kirchlichen Ämtern, nur an Geistliche, zugleich mit der Ausbildung des vorher in vielen Formen betätigten Rechtsgedankens in ein festes Rechtsinstitut. Dessen Geschichte auf Grund eines nunmehr reichen Quellenmaterials verfolgt der Verfasser dann im einzelnen vom Interregnum bis auf Ludwig den Bayern, unter dem bereits der Niedergang des eben erst zu einiger Gestalt gelangten Rechts einsetzt. Im ganzen enthält so die Arbeit eine grundsätzliche Veränderung und reichhaltige Einzelausgestaltung der bisher geltenden Anschauungen auf dem behandelten Gebiet.

Otto Riedner, Die geistlichen Gerichtshöfe zu Speier im Mittelalter. II. Bd.: Texte. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1915. XI, 305 S. 12 Mark. (Görresgesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft, Heft 26.) — Der vorläufig allein vorliegende zweite Band dieser Arbeit bietet interessantes und instruktives Material zur Geschichte der geistlichen Gerichtsbarkeit, wobei die systematisch aus einer größeren Anzahl von Archiven gesammelten Stücke in zwei Gruppen angeordnet sind als Quellen anordnender und erzählender Art und als (einzelne) Gerichtsurkunden und verwandte Stücke. Die erstere Abteilung bietet naturgemäß mehr allgemeine Aufklärung über Gerichtsverfahren und Grundsätze, die zweite Einzelbelege zum induktiven Verfahren der Feststellung der tatsächlichen Verhältnisse im einzelnen. In der ersten Gruppe ist das Material am reichlichsten für das 14. und vor allem 15. Jahrhundert, die zweite Gruppe bietet zahlreiche Stücke bereits für das 13. Jahrhundert; beide Gruppen sind bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts fortgeführt. Allerhand Gerichtsordnungen, Synodalerlasse, Klageartikel, Schiedssprüche geben Auskunft über das Verfahren bei den geistlichen Gerichten, über Streitigkeiten und Irrungen zwischen geistlichen und weltlichen Gerichten. Der zweite Teil enthält vorwiegend Prozeßakten. Fast alle Stücke, 100 an Zahl, sind ungedruckt, hier gedruckt nach einem technisch bisweilen recht komplizierten und mühsamen Verfahren; meist handelt es sich nur um einfache Überlieferungen und erscheint der Druck gut und zuverlässig. Man kann dem ersten Bande, der die Untersuchungen und Ergebnisse zu dem zweiten Materialbande bringen soll, mit Interesse entgegensehen.

Julius Krieg, Die Landkapitel im Bistum Würzburg bis zum Ende des 14. Jahrhunderts, unter Benutzung ungedruckter Urkunden und Akten. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1916. XII, 136 S. 4.80 Mark. (Görresgesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft, Heft 28.) — Die kirchliche Verfassungsgeschichte wendet sich neuerdings mehrfach der Untersuchung der kirchlichen Organisation auch in den unteren Graden zu und hat Darstellungen der Geschichte der Ämter der Offizialen, der Archidiakone und anderer geliefert; für die Zeit des späteren Mittelalters zeigen diese Untersuchungen das Anwachsen der Pfarreien, also der Volkszahl, und die stets stärker werdende Notwendigkeit mehr eingreifender Organisation. Die Landkapitel sind die Vereinigung der niederen Pfarrgeistlichkeit, die aus karitativen, steuerlichen und anderen Gründen zu einer Brüderschaft vereinigt ist und einem Dekan untersteht. In Würzburg sind die Dekanate seit der Mitte des 12. Jahrhunderts nachweisbar. Dem Dekan stand keine Jurisdiktion über die Geistlichen seines Dekanates zu — diese hatte vielmehr der Archidiakon —, nur moralische Gewalt; er hatte eine Mittlerstellung zwischen dem Bischof und Archidiakon einerseits, den Geistlichen seines Bezirks andererseits. K. weist die Organisation und

Verteilung der Würzburger Dekanate im einzelnen bis zum Ende des 14. Jahrhunderts nach; er bricht dort ab, weil damals der Archidiakonus seine leitende Stellung in der Diözese zu verlieren begann und also auch für die Dekane neue Bedingungen maßgebend wurden. Unter K.s vielfach neuen urkundlichen Belegen ist besonders von Interesse ein Bruchstück eines Verzeichnisses der kirchlichen Ämter vom Ende des 13. Jahrhunderts, das er in ausführlicher Erörterung den Jahren 1285/86 zuweist, und das danach als ein mit den Lyoner Kreuzzugszehnten von 1270 zusammenhängendes Steuerregister erwiesen wird. Der Abdruck der Urkunden bei K. ist nicht gerade sehr einwandfrei, sein eigenes Druckfehlerverzeichnis auf S. 13 ließe sich ohne Mühe erweitern. Ich notiere zum Belege nur einiges: S. 99, Mitte muß es statt „fraternitatis sedere" offenbar heißen: „— federe"; S. 100, Mitte fehlt hinter: prout ipsorum, ordinaverit das Wort discrecio, vgl. die zweite Fassung der Urkunde auf S. 101; S. 102 in dem bisher ungedruckten Papstbrief statt continebit offenbar continebat, und dergleichen mehr.

Klaus Harms, Das Domkapitel zu Schleswig von seinen Anfängen bis zum Jahre 1542. 177 S. (Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte. 1. Reihe, 7. Heft.) Kiel, in Kommission bei Robert Cordes, 1914. 4 Mark. — Unter bekannten Gesichtspunkten und Fragestellungen, die bereits auf so manches Domkapitel angewandt worden sind, untersucht Harms nun auch das von Schleswig nach seinen personellen und institutionellen Eigenschaften, ohne besondere hervorstechende Resultate zu gewinnen, die das Schleswiger Kapitel irgendwie gegen andere abhöben oder bemerkenswert machten. Es ist alles sehr normal und gleichmäßig zugegangen. H. schildert in vier Abschnitten zuerst das Domkapitel als kirchliche Gemeinschaft im allgemeinen (besonders die Präbenden, die akademische Bildung, die Herkunft, die Anzahl der Domherren); dann die Organisation des Kapitels in allen seinen Ämtern im einzelnen; dann das Kapitel als Korporation, besonders seine Autonomie und Vermögensverwaltung; endlich seinen Anteil an der Diözesanverwaltung. Wohl der interessanteste und allgemein wichtigste Abschnitt ist der letzte über den Anteil des Kapitels an der Bischofswahl, wo nicht nur von rein institutionellen Dingen, sondern auch ein wenig von geschichtlichen Ereignissen und Bestrebungen die Rede ist. Statistiken und Listen über die Domherren und Inhaber der einzelnen Ämter, dann einige Urkunden und Konstitutionen von 1352 beschließen die Arbeit.

Manfred Stimming, Die Entstehung des weltlichen Territoriums des Erzbistums Mainz. Darmstadt, Großherzoglich-Hessischer Staatsverlag, 1915. (Quellen und Forschungen zur Hessischen Geschichte, hg. von der Historischen Kommission für das Großherzogtum Hessen.) XII, 166 S. 5,50 (bzw. 4,50) Mark. — St. gliedert die Geschichte der weltlichen Besitzungen des Mainzer Erzbistums in zwei Hauptzeiten, die des Streubesitzes und der Entstehung von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts und die der Abrundung und planmäßigen Ausgestaltung im späteren Mittelalter vom 13. Jahrhundert an. Den älteren Besitz analysiert der Verfasser nach seinen verschiedenen Quellen und der Wichtigkeit derselben, Grundeigentum, Hochgerichtsherrschaften und Eigenkirchen, wobei er besonders die Vielfältigkeit und verschiedene Herkunft der Rechte in den Einzelfällen betont, die Wichtigkeit geschlossener Komplexe an Grundeigentum, die Bedeutung der Burgen, der Ministerialität; von beschränkter

Bedeutung waren die Eigenkirchen und von sehr geringer die Grafschaften. Wurde das Erzbistum im 11. und 12. Jahrhundert durch den Reichsdienst schwer belastet, erlitt es durch die Kirchenpolitik Barbarossas einen scharfen Rückgang, fast eine Art Säkularisation in seinem weltlichen Besitz, so entfaltete sich dieser ungehemmt seit dem Rückgang der Reichsgewalt und der allgemeinen Entwicklung des Territorialfürstentums. St. verfolgt hier in einer Anzahl von Kapiteln das Zusammenwachsen geschlossener Territorialkomplexe am Mittelrhein, in Ostfranken, Hessen, Thüringen, auf dem Eichsfeld und endlich durch Erwerbung der alten Reichsabtei Lorsch. Diese größeren Territorialbezirke der späteren Zeit schlossen sich meist an bereits vorhandenen Grundbesitz an, waren eine Abrundung davon durch Kauf und Tausch. Wie der jeweils vorhandene Besitz verwaltet wurde, direkt oder indirekt, die Entstehung und Entwicklung des Beamtentums ist nebenher stets verfolgt. Ein kleiner kritischer Exkurs über die Mainzer Heberolle aus dem 13. Jahrhundert beschließt die Arbeit.

Aus einer Serie: Fontes rerum Hungaricarum sind zwei Bände hier zu verzeichnen, der erste der ganzen Reihe, enthaltend: Matricula et Acta Hungarorum in Universitatibus Italiae studentium. Volumen primum, Padova 1264—1364. Collegit et edidit Dr. Andreas Vereß, sumptus toleravit Carolus de Hornig. In Kommission bei Alfred Hölder, Wien und Leipzig, und der vierte der Reihe: Acta et Epistolae relationum Transylvaniae Hungariaeque cum Moldava et Valachia. Collegit et edidit Dr. Andreas Vereß. Volumen primum: 1468—1540. Ebenda 1914. — Der erste Band enthält hauptsächlich Regesten, vorwiegend in ungarischer Sprache, zur Geschichte der Studien von Ungaren in Italien, der zweite Aktenstücke und Briefe zur Geschichte der ungarisch-rumänischen Beziehungen. Eingeleitet sind beide Bände, die auf langjähriger, umfangreicher Arbeit beruhen, vom Herausgeber durch Einleitungen in lateinischer Sprache.

Konrad Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung. Dritter Band, erster Teil: Der Ackermann aus Böhmen, herausgegeben von Alois Bernt und Konrad Burdach. XXII, 150 und 414 S., mit 8 Tafeln. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1917. 20 Mark. — Es ist ein hohes Verdienst, das sich Bernt und Burdach mit der Herausgabe und ausführlichen Erläuterung dieses wundervollen Werkes von etwa 1400 erworben haben, und alle, die sich für mittelalterliches Denken und Fühlen und seine Außerungen in der Literatur interessieren, werden genaue Kenntnis von dem Ackermann nehmen müssen. Ein Werk freiester literarischer Form und Darlegung der Grundgedanken jedes menschlichen Denkens und Erlebens gegenüber dem Tode, gegeben in einer Sprache von höchstem Gefühlswerte und wuchtiger Eindringlichkeit. Ein Erzeugnis von rätselhafter, überwältigender und schier einzigartiger Eigenart für jeden, der die Eintönigkeit und Gleichartigkeit mittelalterlicher Durchschnittsliteratur in den verschiedenen Zweigen ihres Daseins ein wenig näher kennen gelernt hat. Bernt hat die eigentliche, sehr mühsame Ausgabe mit Einleitung dazu in einer Arbeit von feinster philologischer Akribie geliefert, Burdach vorläufig den Hauptteil der Erläuterungen (in Verbindung mit solchen auch von Bernt). Eine eigentlich literarische Einleitung mit Nachweisen über die Zeit und Person des Verfassers, über die geistigen Zusammenhänge, in die er einzustellen ist, und dergleichen,

stellt Burdach für den zweiten Teil in Aussicht, man darf dem mit dem größten Interesse entgegensehen. Kein Verständiger wird gegen den Umfang des Apparates und der überall aufklärenden und notwendigen sachlichen Erläuterungen Einwendungen erheben, wie Burdach im Vorwort zu befürchten scheint; eher möchte ich hier dem Wunsche Ausdruck geben, daß neben dieser großen gelehrten Ausgabe und der Übersetzung, die in der Inselbücherei erschienen ist, noch eine kleine Ausgabe mit vielleicht den notwendigsten Erläuterungen, aber ohne kritischen Apparat, durch die sachkundigen Herausgeber für die größere Zahl der Kenner und Liebhaber des Mittelalters, die sich doch die große Ausgabe nicht kaufen können, hergestellt werden möge. Ein Werk der Weltliteratur wie dieses wird sich leicht auch in weiten Kreisen durchsetzen. B. Schmeidler.

H. Finke, Weltimperialismus und nationale Regungen im späteren Mittelalter. Rede. (= Freiburger Wissenschaftliche Gesellschaft, H. 4.) Freiburg und Leipzig, Speyer & Kaerner, 1916. 64 S. 1,50 Mark. — Der ausgezeichnete Kenner des Mittelalters breitet hier in großen Zügen Entstehung, Wandlung und Ausgang des mittelalterlichen Weltherrschaftsgedankens vor uns aus. Von einem Imperialismus im Sinne der antiken Weltherrschaft kann eigentlich nur bei Heinrich VI. die Rede sein; im übrigen handelt es sich um eine Rangidee mit mehr oder weniger idealen Prärogativen. Diese springt über von dem Kaisertum auf das Papsttum und wird da sogar in der Theorie bis zu einem universalen Besitzrecht ausgedehnt. Aber immer wieder, auch unter dem seit dem 12. Jahrhundert erwachenden nationalen Selbstbewußtsein knüpft sich die Idee wieder an das Kaisertum. Interessant ist ihre Vertretung durch Friedrich III. von Sizilien, den eine nationale Bewegung auf den Thron gehoben hatte. Beß.

Paul Lazarus, Das Basler Konzil. Seine Berufung und Leitung, seine Gliederung und seine Behördenorganisation. (Historische Studien-Ebering, Heft 100.) 358 S. Berlin, Emil Ebering, 1912. 9.50 Mark. — Der erste Teil dieses Buches, eine von G. Beckmann angeregte Erlanger Dissertation, umfaßt mit dem Sondertitel „Die Berufung und Leitung" die drei ersten Kapitel (S. 1—105). Das vierte Kapitel behandelt die Gliederung in Deputationen und berichtet von Generalkongregationen, Sessionen, Nationen und den verschiedenen Sonderausschüssen. Das Schwergewicht des Bandes liegt in dem fünften Kapitel „Die Behörden des Konzils" (S. 197 bis 301). L. leistete eine sehr fleißige, tüchtige Arbeit, ohne freilich die schwierigen Fragen alle erledigen zu können; er hat insbesondere hinter den Ordnungen die geschichtliche Entwicklung leider zu sehr zurücktreten lassen. Das gilt von der Tatsache, daß der Zusammenschluß der Mitglieder in Basel nicht wie in Konstanz nach Nationen, sondern nach Deputationen erfolgte, gilt von der Entwicklung während des Konzils und von dem Zusammenhang der Behörden des Konzils mit der kurialen Behördenorganisation. Die Erörterung, warum in die Deputationen das Hauptgewicht der Verhandlungen gelegt wurde, ist ungenügend. Die am zahlreichsten vertretenen Franzosen und Deutschen bewirkten es, um die englische Nation an die Wand zu drücken, und um dem niederen Klerus größeren Einfluß zu schaffen. Von daher stammte dann die finanzielle Mißwirtschaft, die für das Scheitern des Konzils so bedeutungsvoll wurde. Karl Wenck.

Ernst Barnikol, Studien zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben. Die erste Periode der deutschen Brüderbewegung: Die Zeit Heinrichs von Ahaus. Ein Beitrag zur Entwicklung und Organisation des religiösen Lebens auf deutschem Boden im ausgehenden Mittelalter (= Ergänzungsheft zur Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1917). Tübingen, Mohr, 1917. XII, 215 S. 6 Mark. — Das Interesse für die deutsche Brüderbewegung ist erst durch den Artikel von L. Schulze in RE.[3] 3 (1897) geweckt worden. Die Herausgabe des Hildesheimer Quellenmaterials durch Döbner (1903) hat dann der Forschung den Weg gewiesen: auszugehen ist von den einzelnen deutschen Brüderhäusern. B. unterscheidet vier Kreise: den westdeutschen oder Münsterschen, der die rheinisch-westfälischen Häuser umfaßt, den mitteldeutschen oder Hildesheimer, dem außer dem Hildesheimer Zentralhause dessen norddeutsche Gründungen und die hessischen Häuser angehören, den mittelrheinischen und den württembergischen. Diesen vier Kreisen entsprechen vier Perioden in der Geschichte der deutschen Brüderbewegung: dem Münsterschen die Wirksamkeit Heinrichs von Ahaus († 1439), dem Hildesheimer die zweier anderen bedeutenden Vertreter der moderna devotio, des Bruder Gottfried († 1453) und des Rektor Bernhard († 1457), die von ihrem Schüler Peter Dieburg († 1494) kurz, aber treulich biographiert sind (vgl. Döbner). Ein besonderes Kapitel ist dem Hauptwerk Heinrichs von Ahaus, dem Münsterschen Kolloquium, einer Vereinigung sämtlicher deutschen Devotenhäuser, gewidmet. Die Untersuchungen sind mit größter Gründlichkeit geführt. B. stellt auch noch eine Monographie über das Magdeburger Bruderhaus (in den Theolog. Arbeiten aus dem Rhein. wissensch. Predigerverein) und eine Geschichte der niederländischen Brüderbewegung in Aussicht. O. Clemen.

Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs, herausgegeben von der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. I. Band: Niederösterreich. Bearbeitet von Dr. Theodor Gottlieb. Wien, Holzhausen, 1915. XVI, 615 S. Mit 2 Lichtdrucktafeln. — Auf dem weiten Gebiete der mittelalterlichen Geschichte ist diejenige des Geistes und der Literatur noch am wenigsten ausgebaut, entbehrt auch noch am meisten der methodischen Hilfsmittel und Sammelwerke, die dem mittelalterlichen Historiker sonst überall so reichlich zu Gebote stehen. So wird man das vorliegende, in sachkundigster Weise geplante und in Angriff genommene Werk freudig begrüßen. Die Bibliothekskataloge geben uns ein Bild von dem Stande der Bildungsmittel in den verschiedenen Zeiten, von ihrer Zunahme oder Zerstörung. Die Wiener Akademie wollte ursprünglich die Kataloge vom Boden des gesamten alten Reichs sammeln und herausgeben, beschränkte bei dem Umfang des Materials dann aber ihre Tätigkeit auf Österreich; mit Deutschland und der Schweiz wurden Verabredungen getroffen, und die entsprechende Arbeit für Deutschland ist bereits voll organisiert und weit gefördert. Der vorliegende Band für Niederösterreich bietet ausführliche Verzeichnisse besonders für Heiligenkreuz, Klosterneuburg, Melk und das Dominikanerkloster in Wien. Es ist zu hoffen, daß das insgesamt auf drei Bände für Österreich veranschlagte Werk nach der Erwartung der Akademie so schnell erscheinen kann, daß die dem dritten Bande vorbehaltenen Register, die den Stoff erst übersichtlich sammeln werden, in nicht zu ferner Zeit in die Hände der Benutzer kommen. Daß die für die Ausgabe im

einzelnen befolgten Editionsgrundsätze keinen Anlaß zu Bemerkungen geben, ist fast überflüssig zu sagen. B. Schmeidler.

Reformation und Gegenreformation

Herbert Schönebaum, Kommunismus im Reformationszeitalter (Humanisten, Reformatoren, Wiedertäufer). Bonn und Leipzig, Kurt Schroeder, 1919. 43 S. Bespricht knapp und fesselnd mit Seitenblicken auf gegenwärtige Richtungen den theoretischen Kommunismus Reuchlins, Erasmus', Huttens, Morus', die Ablehnung des K. durch Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin und den praktisch-revolutionären K. Seb. Francks, Schwenkfelds, Münzers, der Bauern und der Täufer, bes. der Münsterischen Wiedertäufer. O. Clemen.

Wenn Paul Wernle in seinem nunmehr abgeschlossen vorliegenden dreibändigen Werk „Der Evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren" (Tübingen, Mohr, 1918/19) auch nicht die Absicht verfolgt hat, den reformationsgeschichtlichen Forschern mit neuen Erkenntnissen aufzuwarten, sondern nur Theologen und Laien zum Studium der Hauptschriften Luthers (= Band I. VIII, 321 S. 12 Mark), Zwinglis (= Bd. II. XVI, 362 S. 15 Mark) und Calvins (= Bd. III. XI, 412 S. 18 Mark) anzuleiten und sie in den Geist der Reformatoren eindringen zu lehren, so hat er doch mit dieser freien Paraphrase, in der er auch kritische Zwiesprache mit den Reformatoren hält, mit dieser Analyse der reformatorischen Hauptwerke, die die reichlich zitierten Worte der Reformatoren aus ihrer innersten religiösen Gedankenwelt und den jedesmaligen Zeitproblemen heraus verstehen lehrt, ein Werk geschaffen, das auch der Fachhistoriker, insonderheit der Geschichtschreiber der protestantischen Theologie nicht zur Hand nehmen wird, ohne reiche Anregungen mitzunehmen. Dem Theologiestudierenden aber und den gebildeten Laien, die das Mitdenken nicht scheuen, wird man diese W.schen Paraphrasen fast mehr empfehlen müssen, als die eigenen Werke der Reformatoren ohne diese Exegese. Denn hier lernen sie sofort, das Wesentliche und Neue aus der Fülle des nur Alten und Überkommenen, des Zeitgeschichtlichen und des Unwesentlichen, vor allem aber die Religion der Reformatoren aus ihrer Theologie herauszufühlen. W. zieht dabei den Umkreis der „Hauptschriften" erfreulich weit. Von Luther analysiert er vor allem die Thesen, De captivitate babylonica, Den Sermon von guten Werken, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Von weltlicher Obrigkeit, De servo arbitrio, die Katechismen, die Schwabacher, Marburger und Schmalkaldischen Artikel. Von Zwingli, den er wegen der Unbekanntschaft mit seinen Werken viel reichlicher als Luther selbst zu Worte kommen läßt, bespricht er am ausführlichsten die Auslegung und Gründe der Schlußreden, De vera et falsa religione, De providentia Dei, daneben vor allem wieder Bekenntnisschriften, die in Zwinglis Glauben hineinschauen lassen. Bei Calvin beschränkt er sich auf die Institutio. Aber sie genügt in der Tat, um Calvins reformatorischen Glauben, aus der ungeheuren theologischen Stoffmasse der Institutio herausgeschält, zur lebendigen Darstellung zu bringen und an Hand der aufeinanderfolgenden Ausgaben von 1536 bis 1559 einen Einblick zu geben in die Entwicklung Calvinschen Denkens von der

ersten Form seiner Glaubensgedanken an bis hin zu seinem fertigen theologischen System, das so allmählich in riesiger geistiger Arbeit aus der an den Katechismus angelehnten Institutio von 1536 herausgewachsen ist. Diese geistige Arbeit aufzuzeigen, die all unsere Reformatoren in ihrem Ringen mit den höchsten Fragen und um die höchsten Werte geleistet haben, und ohne den Willen zu einer Repristination der reformatorischen Theologie, die W. vielmehr für ein schweres Unglück halten würde (vgl. Bd. III, S. IV), den reformatorischen Glauben dieser religiösen Heroen als bleibende Gotteskraft aufzudecken, — das war W.s Absicht. Und das ist ihm gelungen. Dafür wird man ihm danken müssen.

Zur Erinnerung an die Heidelberger Disputation vom 26. April 1518, mit der Luther dereinst in den Gesichtskreis des humanistisch und religiös stark bewegten Südwestdeutschland trat, gab Hans von Schubert 1918 Luthers Vorlesung über den Galaterbrief 1516/17 erstmalig heraus als ein Schriftstück, „das die neue Erkenntnis, Wittenberger Geist, auf pfälzischem Boden aufbewahrt, unter lebhafter Berührung mit erasmischer Kritik in scholastischen Formen zeigt". Holl hat zwar oben S. 23 feststellen können, daß diese Vorlesung insofern enttäuscht, als sie Luthers vorreformatorische Gedanken, gewiß allerdings nicht durch Luthers Schuld, sondern infolge der mangelnden Begabung des Nachschreibers, keineswegs schärfer und abgeklärter gibt als die vorhergehende Römerbriefvorlesung, so daß wir jedenfalls von dem mit den Thesen beginnenden Kampf keinen Vorgeschmack bekommen. Anderseits hat gerade auch Holl a. a. O. mit Recht vor Unterschätzung gewarnt. Worin sich der Student, dessen Kollegheft uns so späte Kenntnis von dieser ersten Galaterbriefvorlesung Luthers gibt, etwa verhört und verschrieben, und was er beim Vortrag mißverstanden hat, das läßt sich ja emendieren, und v. Schubert hat dies getan. Was sich so ergibt, bleibt jedenfalls ein wichtiges Dokument zunächst aus Luthers Entwicklung zum Reformator in der Zeit vor 1517. Als die Grundlage dessen, was wir dann aus Luthers eigner Feder im Galaterkommentar von 1519 und in Rörers Nachschrift und Bearbeitung des Galaterkollegs von 1531 besitzen, gibt es uns weiter die Möglichkeit, auf Grund der Behandlung des gleichen Stoffes zu verschiedenen Malen Luthers weitere fortschreitende Entwicklung zu verfolgen. Und endlich hat diese Publikation den allgemeinen Wert, auf die damalige Art des Hochschulbetriebes, insonderheit der theologisch-exegetischen Schullektionen ein helles Licht zu werfen. v. Schubert läßt in seiner Ausgabe auf den fortlaufenden Abdruck der Kollegnachschrift die 40 Seiten des ganzen Kollegheftes in Lichtdruck folgen, wobei deutlich wird, wie der Student entsprechend dem altgewohnten Betriebe in das Exemplar des lateinischen Galaterbriefes hinein, das der Lehrer drucken ließ, und das den Text in weit voneinander stehenden Zeilen und mit breitem Rande darbot, zwischen den Zeilen und an dem Rande die die Einzelerklärung bietenden Glossen niederschrieb, während er die größeren Scholien auf den dem Textabdruck folgenden freien Blättern unterbrachte. Man muß der Heidelberger Akademie, die der Publikation in ihren Abhandlungen (Philos.-hist. Klasse, 5. Abhandlung. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung. 8 M.) einen Platz gab, für diese reiche Ausstattung besonderen Dank wissen. Zur Ergänzung der das Lutherdokument auswertenden Einleitung v. Schuberts und seiner gelegentlichen Erläuterungen zum Kollegtext in den Anmerkungen

sei auf **Bonwetschs** Aufsatz in der Allg. evg.-luth. Kirchenztg. 1919, Nr. 15, S. 299 ff. verwiesen.

Eine späte Frucht des Reformationsjubiläums ist nach dem eigenen Bekenntnis ihres Verfassers die insonderheit die Ausbreitungsgeschichte der Reformation und die Rechts- und Verfassungsgeschichte berührende Studie von **Alfred Schultze**, dem Nachfolger Rudolf Sohms, über **Stadtgemeinde und Reformation** (51 S. Tübingen, Mohr, 1918. 2,70 M.). Es ist seine Leipziger Antrittsvorlesung, die in Anknüpfung an seine frühere Schrift über **Stadtgemeinde und Kirche im Mittelalter** (München, Duncker und Humblot, 1914) zeigen will, welchen starken Anteil die deutsche Stadt mit ihren Rechtseinrichtungen an der Vorbereitung und Ausbreitung der reformatorischen Bewegung hat, und was der kirchliche Gemeindegedanke, der sich freilich stärker und rechtlich begründet nur in den Reichsstädten, nicht so in den Territorialstädten wenigstens vorübergehend hat regen können, dem städtischen Körperschaftsgedanken verdankt, wenn auch anderseits die Reformation durch neue Gedanken die Gemeindetätigkeit belebt hat und ihr neue Grundlagen hat geben können. Wer Territorialkirchengeschichte treibt, der bemerkt ja überall fast in gleicher Weise, wie selbst innerhalb eines etwa durch landesherrlichen Willen der Reformation verschlossenen Gebietes in den Städten sich, geschützt durch städtisches Recht, Reformationszentren haben bilden können, so daß neben der Frage der Entstehung der kirchlichen Rechte des Landesherrn im Spätmittelalter und der Reformationszeit die andere Frage der städtischen Selbsttätigkeit auf kirchlichem Gebiet in eben dieser Zeit die Forscher seit längerem interessiert. Eine der letzten detailliertesten diesbezüglichen territorialgeschichtlichen Studien, die das von A. Schultze natürlich nur in allgemeinen Linien gezeichnete Bild durch plastische Einzelschilderung ergänzt, ist **Schöffels** Buch über **Die Kirchenhoheit der freien Reichsstadt Schweinfurt** (XIV, 498 S. Leipzig, Deichert, 1918. 11,20 M.) in den Quellen und Forschungen zur bayerischen Kirchengeschichte, wo uns auch, wie bei Schultze, die Tatsache deutlich entgegentritt, die der kirchenrechtsgeschichtlichen und kirchenverfassungsgeschichtlichen Betrachtung betreffs der evangelisch-kirchlichen Organisation ja überhaupt die Wege weist, — daß nämlich die Reformationszeit das Werk der Vorreformationszeit fortsetzt. Wie wenig leider diese Erkenntnis schon Gemeingut ist, das zeigen z. B. so manche kirchliche Stimmen über das landesherrliche Kirchenregiment wie über den reformatorischen Gemeindegedanken, die man jetzt inmitten des kirchlichen Neuaufbaus hat hören können, und die so klingen, als hätten die Reformatoren ungebunden durch vorhandene Tatsachen ihre Kirche je nach Willkür so oder anders bauen können. Ihr Gebundensein an Tatsachen und ihre Verwertung solcher tatsächlichen Verhältnisse als Mittel zur Durchführung der Reformation tritt uns bei Schultze deutlich entgegen. **L. Zscharnack.**

Impugnatorium M. Antonii de Castro O. P. contra epistolam M. Wesseli Groningensis ad M. Jacobum Hoeck, de indulgentiis, opnieuw uitgegeven en toegelicht door Dr. **M. van Rhijn**. 84 S. 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1919. — Wahrscheinlich im Sommer 1522 und in Zwolle erschien eine Sammlung von Abhandlungen Wessels in Briefform und von Entgegnungen (Exemplare außer in Groningen und Utrecht auch in Wolfenbüttel und Zwickau); den Schluß bildet, mit anderen Typen gedruckt und be-

sonders paginiert, aber im Titel der Sammlung mitangekündigt, das Impugnatorium des Dominikanerfraters A. de Castro. Es wird eröffnet durch den Brief eines Ungenannten an einen Pater P. H., in dem jener diesen bittet, den libellus, den er „inter antiquos libros latentem" gefunden, zu lesen, „adhibito patrum tuorum consilio" zu prüfen und, wenn es ihm gut schiene, zu veröffentlichen. Der dann folgende Abdruck des Impugnatorium ist von einem uns Unbekannten mit Marginalglossen versehen, in denen er für Wessel gegen den Dominikaner Partei ergreift und diesen widerlegt und verspottet. Das aus alledem resultierende Problem löst sich wohl so, daß der Druck der Schriftensammlung nur unter der Bedingung gestattet wurde, daß die Gegenschriften, insbesondere das Imp., mit abgedruckt würden, dann aber die Überwachungsbehörde getäuscht wurde, so daß die Publikation in maiorem gloriam Wesseli ausfiel. Das kurz nach Wessels Tode, also ca. 1490 verfaßte Imp. ist für die damals in den Niederlanden herrschende Ablaßlehre von großer Wichtigkeit und der trefflich kommentierte Neudruck als Anfang zu einer Bibliotheca catholica Neerlandica, die als Gegenstück zur Bibl. reformatoria Neerl. und als Parallelunternehmen zu Grevings Corpus catholicorum geplant ist, sehr zu begrüßen. — Über die Lebensumstände des A. de Castro ist wenig Sicheres bekannt (S. 11). Nik. Paulus (Katholik 1900, II, S. 28) weiß nichts Näheres und hat ihn auch in seine „Dominikaner im Kampfe gegen Luther" (1903) nicht aufgenommen. Ist er identisch mit dem am 5. Jan. 1471 in Rostock immatrikulierten Frater Anthonius de Castro ordinis Praedicatorum (Axel Vorberg, Beiträge zur Geschichte des Dominikanerordens in Mecklenburg I, Leipzig 1911, S. 23)?

De Avondmaalsbrief van Cornelis Hoen (1525). In Facsimile uitgegeven en van inleiding voorzien door Dr. A. Eekhof. 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1917. — Für die ‚Epistola Christiana admodum', auf die Zwinglis Abendmahlsauffassung zurückgeht, war man früher angewiesen auf den ungenauen Abdruck bei Daniel Gerdes, Historia evangelii renovati, Groningae 1744, Monumenta p. 231–244. Dann hatte freilich schon Enders, Luthers Briefwechsel 3, S. 412 ff. den Urdruck genau wiedergegeben. Trotzdem ist die vorzügliche Faksimileausgabe, die wir Eekhof verdanken, hochwillkommen. Zugrunde liegt das Ex. der Berliner Kgl. Bibliothek. E. vermutet, daß dieser Urdruck aus der Presse Froschauers in Zürich stammt. Die Titelbordüre ist die bei Joh. Luther, Die Titeleinfassungen der Reformationszeit, 1. Lieferung, Tafel 6ᵇ abgebildete, doch ist rechts unten ein Steinchen weggeblieben. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern meint E., daß Zwinglis Nachwort schon fol. Bᵇ Z. 6 v. u. = Enders, S. 419, Z. 253 mit ‚Est praeterea, quod fidem Romanam reddit suspectam' beginnt.

Die protestantische Kirchenordnung der Slovenen im XVI. Jahrhundert. Eine literarisch-kulturhistorisch-philologische Untersuchung von Fr. Kidrič (= Slavica. Beiträge zum Studium der Sprache, Literatur, Kultur, Volks- und Altertumskunde der Slawen, herausgegeben von M. Murko, Bd. I.) Heidelberg 1919, Carl Winters Universitätsbuchhandlung. 158 S. 10 Mark. — In einem einzigen Exemplar (auf der Kgl. öff. Bibl. in Dresden) ist die Slovenska cerkovna ordninga erhalten, die Primus Truber, sobald er sich entschlossen hatte, dem Rufe der Herren und Landleute Krains vom 10. Juni 1560 zufolge Kempten zu verlassen und als landschaftlicher Prediger in seine Heimat zurückzukehren, in Angriff genommen hat, um sie in Krain einzuführen. Sie wurde gedruckt November 1563 bis Juni 1564 in

der Druckerei in Urach, die der frühere Landeshauptmann von Steiermark Hans Ungnad von Sonnegk gegründet hatte, und die mit der Morhartschen Druckerei in Tübingen in Verbindung stand. In sechs Exemplaren nachweisbar ist Trubers Catechismus sdveima islagama mit angehängter (Taufe, Abendmahl und Trauordnung enthaltender) Agende 1575, gedruckt in Tübingen in der Morhartschen Druckerei Georg Gruppenbachs. Wieder nur in einem Exemplar (auf der Bibl. der südslawischen Akademie in Agram) ist erhalten eine (auch noch die Begräbnisordnung enthaltende) Agende wohl von Georg Dalmatin, 1585 gedruckt bei Joh. Cratos Erben in Wittenberg. K. bespricht diese drei eng zusammenhängenden Urschriften aufs gründlichste in bibliographischer Hinsicht, betreffs ihrer Erwähnung und Benutzung durch frühere Forscher, nach ihrer „äußeren und inneren Entstehungsgeschichte", in sprachlicher Beziehung, nach ihrem Verhältnis zueinander. Besonders wertvoll ist der genaue Nachweis des kompilatorischen Charakters der Kirchenordnung, der von Tr. aus anderen Kirchenordnungen und dgl. (besonders der Württemberger von 1559) entnommenen Stücke und seiner eigenen Zutaten. Die Bedeutung der C. o. liegt darin, daß Tr. dadurch (vorübergehend) eine slowenische liturgisch-kirchliche Gemeinschaft begründet hat. — Zu S. 33: Tr. kam schon 1551 nach Kempten; die dort von ihm verfaßte Kirchenordnung, die K. als „verschollen" bezeichnet, hat soeben Georg Loesche in den Beiträgen z. Bayer. Kirchengesch. 26, S. 21 ff. aus dem Dresdener Hauptstaatsarchiv veröffentlicht. O. Clemen.

Ernst Wolgast, Die rechtliche Stellung des schleswig-holsteinschen Konsistoriums. Ein Beitrag zur Beurteilung des Verhältnisses der Landeskirche zum Staat. XXIV u. 291 S. Kiel, in Kommission bei Robert Cordes, 1916 (= Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte, 1. Reihe, 8. Heft). — W.s Arbeit ist nicht nur von denen zu begrüßen, die der Schleswig-holsteinischen Landeskirche angehören, sondern sie hat ein allgemeines Interesse, indem sie (unter Annahme der Tönniesschen Resultate, insbesondere seines Gemeinschaftsbegriffes) namentlich die rechtliche Natur der Konsistorien überhaupt und weit ausholend untersucht, um bei dem Resultat anzulangen, daß das Konsistorium der schleswig-holsteinischen Kirche eine Staatsbehörde ist.

Otto Braunsberger, S. J., Petrus Canisius. Ein Lebensbild. XII u. 334 S. Freiburg, Herder, 1917. 4 Mark; geb. in Pappband 5 Mark. — Das Buch macht nicht den Anspruch, eine den wissenschaftlichen Anforderungen vollgenügende Arbeit zu sein. Der Herausgeber der Briefe des P. Canisius gibt hier auf Grund des ihm zur Verfügung stehenden reichhaltigen Materials eine für weitere Kreise berechnete, mehr auf den erbaulichen Ton gestimmte Lebensbeschreibung des „Apostels der Deutschen".

Alfred Hillengass, Die Gesellschaft vom heiligen Herzen Jesu. (Société du Sacré Cœur de Jésus). XV. u. 232 S. Stuttgart, Ferdinand Enke, 1917. 9 Mark. (= Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausgegeben von U. Stutz, 89. Heft). — Prof. Fritz Fleiner-Zürich hat diese Arbeit seines jugendlichen Schülers, der bereits 1914 ein Opfer des Weltkrieges geworden ist, herausgegeben. Er rühmt der Arbeit nach — und wir schließen uns diesem Urteil an —, daß ihr Verfasser vielfach Neues gesehen und Eigenes gesagt hat, und zwar auf Grund von Quellen, die in diesem Umfang in der deutschen Literatur noch nicht berücksichtigt worden

sind. Das Resultat läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Die S. C.-Konstitutionen ruhen wohl auf den Jesuiten-Konstitutionen, sind aber nicht mit ihnen identisch, sondern eine durchaus originelle Mischung auf Grundlage der letzteren. Die Dames du Sacré-Cœur sind zwar die moderne religiöse Frauen-Kongregation κατ' ἐξοχήν, aber sie nach dem Vorgange Vincenzo Giobertis als „Jesuitinnen" zu bezeichnen, ist falsch. Mit Entschiedenheit ist zu sagen: Daß S. C. nicht unter der geistlichen Leitung des Jesuitenordens stehen kann und steht, daß S. C. von der bischöflichen Jurisdiktion nicht exemt sein kann und ist und daher dem Jesuitenorden nicht angegliedert sein kann, daß S. C. kein zweiter Orden oder weiblicher Zweig der Gesellschaft Jesu sein kann und ist. Bisher war es Sitte, S. C. unter die „jesuitenverwandten" und „jesuitenaffilierten" Kongregationen zu rechnen. Das ist auch falsch. — Aus der ganzen Arbeit weht einem der Hauch eines warmen jugendlichen Enthusiasmus für die Sache entgegen. Davon, daß der Verfasser Recht hat, habe ich mich nicht überzeugen können. Dietterle.

Theodor Wotschke, Das Evangelium unter dem Kreuz im Lande Posen. Der Reformation im Lande Posen zweiter Teil. Herausgegeben vom Evang. Verein für die Kirchengeschichte der Provinz Posen. 161 S. Posen, Evang. Vereinsbuchhandlung, 1917. Mark 1,75; geb. 2,50. — Erschütternde Bilder einer unerhörten Leidenszeit, die mit wenigen Unterbrechungen vom Dreißigjährigen Krieg an bis zum Untergang des polnischen Staates gedauert hat, entrollen sich hier, und wenn auch aller gelehrter Apparat fehlt, so bürgt der Name des Verfassers, der sich seit Jahren durch zahllose Publikationen auf diesem Gebiet bereits das Vertrauen der gelehrten Welt erworben hat, für die Zuverlässigkeit der Schilderung. Recht ein Angebinde für den neu gegründeten polnischen Staat, der sich wiederum dem römischen Katholizismus mit Haut und Haaren zu verschreiben anschickt!

Ein „für die Geschichte der Bildung und der Sitten im 30jährigen Kriege, des Protestantismus und der Exulanten" nicht unwichtiges Stammbuch veröffentlicht mit zahlreichen gelehrten Anmerkungen und einer Bibliographie der Stammbuch-Literatur Georg Loesche, Ein steirisches Exulanten-Stammbuch. Aus: Festgabe des Historischen Vereins für Steiermark zu Hofrat Prof. Dr. Loserths siebzigstem Geburtstag. Graz, 1917. 38 S.

Th. Wotschke, Kirchengeschichtliches vom rumänischen Kriegsschauplatz. (Aus: Theologischer Literaturbericht 1917, 2, S. 29—34.) — Handelt über den griechischen Ritter Basilikus und seinen Reformationsversuch in der Moldau 1560—1563, von dem unsere kirchengeschichtlichen Lehrbücher bis dahin noch nichts wußten.

Derselbe, Balthasar Meisners Beziehungen zu Schlesien. (Aus: Korrespondenzblatt des Vereins für Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens, 1916, S. 141—181.) W. macht aus dem vier Foliobände starken Briefwechsel Meisners interessante Mitteilungen und druckt am Schluß noch elf Briefe von Schlesiern an Meisner aus den Jahren 1611 bis 1626 ab, die nächst lokalhistorischen Interessen hauptsächlich den Streit zwischen Lutheranern und Reformierten betreffen. Beß.

Johannes Metzler, S. J., Die apostolischen Vikariate des Nordens. Ihre Entstehung, ihre Entwicklung und ihre Verwalter. XXIII,

337 S. Verlag der Bonifaziusdruckerei, Paderborn, 1919. 12 Mark, geb. 15 Mark. — Die Schrift ist eine Teilarbeit einer in Aussicht gestellten größeren Geschichte der nordischen Jesuitenmissionen. Der 1200jährige Gedenktag der Sendung des Bonifatius nach Deutschland und das im Juni 1919 gefeierte 250jährige Bestehen des kath. Vikariates der sog. Nordischen Missionen geben dem Vf. Anlaß, diesen Teil seiner Arbeit jetzt zu veröffentlichen. Die Dinge haben einen inneren Zusammenhang. Die Geschichte der sog. Nordischen Missionen ist zum größten Teil die Beschreibung der Versuche der römischen Kurie, das von Bonifatius unternommene Werk des engen Anschlusses der deutschen Kirche an Rom trotz der im Westfälischen Frieden 1648 durch die rechtliche Zuerkennung der sämtlichen norddeutschen und skandinavischen Bistümer an die Reformation erlittenen Verluste mit Hilfe hauptsächlich der Jesuiten zu retten. Der Vf. hat in gedrängtem Rahmen ein reiches Bild von dieser Arbeit entworfen, das als dankenswerter Beitrag zur norddeutschen und skandinavischen Kirchengeschichte gelten kann. Allerdings ist dabei seinem streng eingehaltenen konfessionellen Standpunkt Rechnung zu tragen. Das Recht der römischen Propaganda ist ihm unbestreitbar. Ergeben sich daraus Zusammenstöße mit den Staatsrechten, so werden diese zu „Verfolgungen“ der Katholiken und Angriffen auf die katholische Kirche. Ethisch oder rechtlich angreifbare Mittel einzelner Missionare werden dagegen durch den Glaubenseifer legitimiert. Mitunter wird die Arbeit der Jesuiten zuungunsten der Arbeit anderer Orden, der Franziskaner, Dominikaner oder der Säkularpriester zu stark in den Vordergrund gestellt. Eine reiche Literaturangabe weist indes den Weg, sich in die Sache zu vertiefen und etwaige Mängel und Einseitigkeiten auszugleichen.

Ohlemüller.

Georg Loesche, Die letzten Maßnahmen Maria Theresias gegen die „Ketzer“. Mit Benutzung archivalischer Quellen. (Aus: Zeitschrift des Deutschen Vereines für die Geschichte Mährens und Schlesiens, 20. Jahrg, H. 1—2, S. 198—219. 411—444. Brünn 1916.) — Im Mai 1770 erklärten sich plötzlich über 60 Dörfer der mährischen Wallachen für evangelisch. In Wien große Ratlosigkeit! Es werden Gutachten eingefordert, und die stets intolerante Kaiserin verfügt schon immer geübte, scharfe Unterdrückungsmaßregeln. Aber sie gerät darüber in Spannung mit ihrem Sohn und Mitregenten, zu dessen Toleranzpatent ohne Zweifel diese mährischen Unruhen nicht wenig beigetragen haben. Die bisher nicht ausgenutzten Akten dieser Ketzerverfolgung werden, eingeflochten in die Darstellung, mitgeteilt.

Beß.

Neuere Zeit

Karl Holl, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus. 131 S. Tübingen, J. B. C. Mohr (Paul Siebeck), 1917. 2,40 Mark. — Es läßt sich auf Grund der Geschichte kein Gesetz darüber aufstellen, wie der Krieg als solcher auf Frömmigkeit und Sittlichkeit eines Volkes gewirkt hat. Aber die Geschichte veranschaulicht wenigstens die Möglichkeiten, die sich dabei ergeben, und zeigt die Irrtümer, die begangen werden können. Diese in den beiden Kriegen nachzuweisen, die

ähnlich, wie der letztdurchlebte Weltkrieg, alle Lebensbeziehungen unseres Volkes berührt haben und dem Blicke eine Fülle von Ähnlichkeiten zwischen dem Damals und Heute bieten — im Dreißigjährigen Krieg und in den Befreiungskriegen —, hat sich der Vf. zur Aufgabe gestellt. Er überläßt es dem Leser, die sich ergebenden Schlüsse auf die Gegenwart selbst im einzelnen zu ziehen; doch deutet er an, daß sie in einer dreifachen Richtung sich ergeben. Die Kirche muß das Neue, das sich emporringt, fördern, indem sie zunächst ihrerseits neu lernt. Sie muß die Berührung mit den Laien, namentlich auch den kirchenflüchtigen, wieder herstellen, wozu der Krieg eine einzigartige Gelegenheit bietet. Die kirchlichen Parteien müssen Verständnis für die große gemeinsame Sache, Freudigkeit zu gemeinsamer Arbeit gewinnen. Daß das, was S. 126, und ebenda Anm. 1 über die Kämpfer der Freiheitskriege gesagt wird, auch von den Kämpfern im letzten Weltkriege zu sagen ist, davon habe ich mich im Felde zu überzeugen selbst reichlich Gelegenheit gehabt. Die ganze Schrift ist in erster Linie ein Mahnwort an die amtliche Kirche, die dafür Sorge zu tragen hatte, daß unter dem Drucke einer Reaktion nicht das wieder abfiel, was verheißungsvoller Ansatz zu einer neuen Frömmigkeit werden konnte. Dietterle.

Leibniz. Zum Gedächtnis seines 200jährigen Todestages herausgegeben vom Historischen Verein für Niedersachsen. Hannover, Friedrich Gersbach, 1916. 90 S. Mit 4 Bildnissen und 1 Handschriftprobe. 2,50 Mark. — Man hätte eigentlich erwarten können, daß der Leibnizgedenktag am 14. November 1916 uns eine des Denkers würdige und seiner Bedeutung für die ganze Kulturwelt entsprechende Leibnizbiographie schenken würde. Das ist nicht geschehen. Es ist überhaupt wenig geschehen, um ihn, der doch bei uns in Deutschland als erster eine selbständige, idealistisch-philosophische Gedankenwelt schuf und mit seiner universalen Gelehrsamkeit die deutsche Aufklärung begründete, bei dieser Gelegenheit mehr als bisher ins Bewußtsein des Volkes hineinzubringen. Dazu hat doch weder die vom rührigen Meinerschen Verlag veranstaltete Ausgabe von Leibniz' Deutschen Schriften noch Wundts allgemein verständliche Leibnizstudie ausgereicht, auch nicht das hier zu besprechende Heft, in dem sich Paul Ritter und Hermann Peters zusammengetan haben, um L.'s Bedeutung für die deutsche Kultur und insonderheit „L. in Naturwissenschaft und Heilkunde" zu behandeln. Ritter hat noch den Bericht eines Augenzeugen über L.'s Tod und Begräbnis hinzugefügt und als Handschriftenprobe zur Charakteristik von L.'s Arbeitsweise die arg korrigierte erste Seite eines eigenhändigen L.-Konzeptes zu einem seiner Briefe an die preußische Königin Sophie Charlotte aus der Diskussion mit Toland im Jahre 1702. Das Kernstück des Heftes ist Ritters Gedächtnisrede in Hannover über die Frage: Was bedeutet Leibniz für unsere Kultur? „Mit L. tritt der deutsche Geist wieder als ebenbürtiger Mitkämpfer ein in das gemeinsame Ringen und Schaffen des Abendlandes für den Fortschritt des menschlichen Denkens. Und bleibt nun doch eben der deutsche Geist. Der Zusammenhang unserer Kulturgeschichte blieb gewahrt. Luther und Melanchthon führen zu Leibniz, Leibniz führt zur deutschen Aufklärung und zu Kant." Es sind die Leitsätze seiner die verschiedenen Seiten des Leibnizschen Schaffens lichtvoll schildernden Charakteristik des deutschen Philosophen, den die europäische Kulturwelt endlich durch die von der internationalen

Assoziation der Akademien zu veranstaltende Gesamtausgabe seiner Werke zu ehren beschlossen hatte, als der Weltkrieg schon der Veröffentlichung des ersten der vierzig Bände hemmend in den Weg trat. Ritter hofft, daß, wenn die internationale L.-Ausgabe auch in Zukunft unmöglich sein sollte, doch die preußische Akademie allein dieses Denkmal werde aufrichten können. Darf man die Hoffnung auch jetzt noch festhalten? Zscharnack.

Heinrich Hoffmann, Die Religion des Goetheschen Zeitalters. 137 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1917. (= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Religionswissenschaft, Nr. 81.) — Der neue Typus der Weltanschauung und Lebensstimmung des Goetheschen Zeitalters, im wesentlichen eine schöpferische und selbständige Leistung des deutschen Geistes, für den in jüngster Zeit der Name „Deutscher Idealismus" gebraucht wird, wird in seinem Verhalten zur Religion hier in großen Zügen charakterisiert und zwar in Anlehnung an Troeltsch und Karl Sell, aber unter schärferer Abhebung des spezifisch Christlichen. Die Religion steht im Zeitalter des deutschen Idealismus zwar nicht im Mittelpunkt des Lebens, nimmt aber doch in ihm eine bedeutsamere Stelle ein, als vielfach erkannt wird, und zwar sowohl da, wo man von der Natur und dem Universum, als auch da, wo man vom Ethischen ausgeht. Charakteristisch für die Zeit ist, daß in ihr (außer bei Kant) das Erfassen des Göttlichen auf der Linie der Mystik, allerdings einer solchen „säkularisierenden Charakters" liegt, weiter die pantheistische Gottesauffassung, wenn auch mit theistischem Einschlag. Auch die Richtung auf höchsten inneren Persönlichkeitswert führt zur Religion. Dem Christentum gegenüber steht man überall mit dem Gefühl der Achtung, der Ehrfurcht, der Verwandtschaft. Es ist der Geist des deutschen Luthertums, dem man sich verwandt fühlt, allerdings bei sehr geringem Interesse an der Kirche. In dieser Zeit finden sich Elemente zu einer neuen Synthese von Philosophie und Religion. Das Bild, das H. entwirft, entspricht in allem Wesentlichen dem, was zur selben Zeit Leopold Zscharnack in seinem Beitrag zu Beß's „Unsere religiösen Erzieher" (2. Aufl. 1917. Bd. II, S. 155—210) über „Unsere Klassiker" ausgeführt hat. Dietterle.

Leopold Zscharnack, „Berliner Predigtenkritik fürs Jahr 1783". (Aus: Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte XIV, 1916, S. 169—205.) — Das Beispiel von Wien hatte dazu geführt, auch in Berlin unter dem obigen Titel ein Organ zu schaffen, in welchem die sonntäglichen Predigten kritisiert wurden. Da es naturgemäß viel Ärger und mancherlei Gegenwehr erzeugte, wurde es schon nach einem Vierteljahr wieder von der Zensur unterdrückt. Z. zeigt seine aufklärerische Tendenz und seine Bedeutung als Quelle für das damalige gottesdienstliche Leben der Hauptstadt. Beß.

Eine überaus wertvolle Schleiermachergabe ist Schleiermachers Briefwechsel mit seiner Braut. Herausgegeben von Heinrich Meisner. 414 S. Gotha, Fr. A. Perthes A.-G., 1919, geb. 14 M. — Es sind meist bisher ganz unveröffentlichte oder, soweit sie bereits durch Dilthey bekannt waren, unvollständig wiedergegebene Briefe, während M. hier die Briefe Schl.s und seiner Braut Henriette von Willich zum erstenmal in der vollständigen Reihenfolge und, abgesehen von ganz unwesentlichen Auslassungen, in der richtigen Originalfassung erscheinen läßt, nachdem er schon vor Jahren im „Zentralblatt für Bibliothekswesen" 29, 1908, die auf willkürlichen Abschriften beruhenden

Diltheyschen Veröffentlichungen kritisiert und in den Mitteilungen aus dem Literaturarchiv, N. F. 9, 1914, auch schon einige Proben der echten Briefe gegeben hatte. Der Briefwechsel beginnt im Frühjahr 1804 und bringt bis zur Verlobung im Sommer 1808 52 Briefe, dann bis zur Verehelichung im Mai 1809 weitere 114 Briefe. M. nennt den Briefwechsel selber einmal „weniger ein biographisches Denkmal der beiden Verlobten, als vielmehr ein Spiegel der Seelen zweier sich voll hingebenden Naturen" und entschuldigt mit dieser allgemein menschlichen Wertung dieser Dokumente die Tatsache, daß er, abgesehen von einer knappen Einleitung (S. 1—15) und den Personalnotizen im Namenregister, nichts weiter zur biographischen und zeitgeschichtlichen Ausnutzung dieser Texte hinzugefügt hat, obwohl der Leser z. B. über den oft genannten Rügenschen Gesellschaftskreis, den Pfarrer Beier u. a. gern Genaueres wüßte, ebenso über Schl.s politische Sendung nach Königsberg, die er im Brief vom 18. Aug. 1808 in Aussicht stellt u. dergl. mehr. Gewiß ist es Folge des einfachen Wesens der Briefempfängerin, daß sich in den Briefen nicht der ganze Schl. zeigt, und daß sich sein gesamtes Wesen, Wissen, Wollen hier nicht in der Weise spiegelt wie etwa Wilhelm v. Humboldts in seinem Briefwechsel mit Caroline v. H. Aber auch diese Schl.briefe enthalten dennoch tatsächlich eine Fülle des Neuen zur Erkenntnis der Persönlichkeit und der Anschauungen Schl.s, der in den Briefen nicht selten auch sich selbst psychologisch zergliedert, ebenso Beiträge zu seinem Anteil an den Bewegungen jener reichen Zeit des deutschen Idealismus, der Romantik und der sich vorbereitenden nationalen Erhebung. Einen besonderen Wert haben diese Briefe erstens noch als Dokumente für Schl.s gereifte Stellung zu Liebe und Ehe im Gegensatz zu seiner Sturm- und Drangzeit inmitten der romantischen Frauen und ihrer Freundschaften, die M. in seiner Einleitung als „ein böses Kapitel in seinem Leben" charakterisiert, und von der sich nun dieser Briefwechsel um so lichter abhebt; und dann, als Ergänzungen und Illustrationen zu dem, was uns Schl.s Stiefsohn Ehrenfried von Willich in seinen Jugenderinnerungen („Aus Schl.s Hause", 1909) über seine Mutter berichtet hat. In ThStKr. 92, 1919, S. 193—196, hat H. Hering, aus dieser doppelten Quelle schöpfend, ein Bild von „Schleiermachers Braut" zu zeichnen gesucht. Auch der Historiker kommt also bei der Lektüre dieser Briefe, deren Überlegenheit gegenüber anderen Brautbriefen Schl. selber sich bewußt war (s. Brief vom 4. Nov. 1808), auf seine Kosten. Sie sind Zeugen jener Jahrzehnte, die als klassische Zeit des deutschen Briefes gelten.

Neben der eben erwähnten kleinen Studie Herings enthalten die letzten Jahrgänge der ThStKr. auch sonst mancherlei Schleiermacheriana, auf die hier hingewiesen sei. In 92, 1919, H. 2, S. 81—112, schreibt Hering über Schl.s Familienheimat und Vorfahren, väterlicherseits, wo er über Schl.s Vater Gottlieb und den Großvater Daniel weiter zurückführt zu den Wildunger, seit 1628 nach Gemünden in Niederhessen ausgewanderten Schl.s. Heft 4 des Jahrgangs 91, 1918, war als Schl.-Sonderheft zum 21. Nov., Schl.s 150. Geburtstag, ausgegeben mit der wertvollen Studie des verstorbenen Hans Reuter über Schl.s Stellung zur Idee der Nation und des nationalen Staates (S. 439—504). Zusammengenommen mit dem, was derselbe Verfasser ebenda, in Band 90, 1917, S. 30—80, über Schl.s Stellung zum Kriege und in der Monatsschrift für Pastoraltheologie 13, 1917, S. 83 ff. 129 ff., über „Das innere Erleben des Kriegs, verdeutlicht an Schl.s Kriegspredigten" geschrieben hat, ergibt sich hier ein Bild dessen, was inmitten des

gesamten damaligen Pfarrerstandes sein größter Vertreter zur nationalen Beeinflussung des preußischen Volkes in der Zeit vor 100 Jahren beigetragen hat, nicht etwa nur abhängig von seiner Zeit, sondern oft genug der, der, wie R. sagt, das letzte lösende Wort für sie gefunden hat, indem er Geschichte und Staat mit dem Lichte ethischer Wertbeurteilung durchleuchtete und daraus seine politischen Richtlinien ableitete, ohne je direkt politische Anweisungen zu geben. — Wenigstens dem Titel nach ein Schl.beitrag ist in ThStKr. 92, 1919, S. 155—167 die Studie von Hermann Mulert über Die angeblich älteste Schrift Schl.s, die radikale, ihm schon damals und vielfach noch heute zugeschriebene anonyme Schrift „Über Offenbarung und Mythus" (1799), in der D. Fr. Strauß die ausgedehnteste Anwendung des Begriffs des philosophischen Mythus auf das Leben Jesu sah. Diesen „Versuch, das Wesen der Offenbarung zu bestimmen, wie es sich darstellt, wenn man die geistige Entwicklung der Menschheit nach dem Schema der Fichteschen Philosophie betrachtet", erweist M. erneut als von dem Wittenberger Philosophen Joh. Chr. Aug. Großmann stammend. — Aus der späteren Zeit bringt dasselbe Heft endlich S. 168—171 Zwei ungedruckte Briefe Schl.s an Ullmann vom 22. Aug. 1830 und 17. Febr. 1832 mit Angeboten für die ThStKr. Der zweite bezieht sich auf das ebda. 1831, H. 1 zum Abdruck gelangte Sendschreiben an die Breslauer v. Cölln und Schulz betr. Symbolverpflichtung, das Schl. eben in der Vorrede zu seinen „Predigten in bezug auf die Feier der Übergabe der Augsburgischen Konfession" (1831) verteidigt hatte, und von dem er auch hier im Brief erklären kann, daß es weder eine Herausforderung sein sollte, noch als Beweis seiner Apostasie genommen werden dürfte.

Schl.s 150. Geburtstag am 21. Nov. 1918 hat außer dem schon genannten Heft von Reuter nur noch einige wenige selbständige Geburtstagsgaben gebracht. In den „Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie" (Gütersloh, Bertelsmann) gab Hermann Hering unter dem Titel Samuel Ernst Timotheus Stubenrauch und sein Neffe Friedrich Schleiermacher (123 S. 4 M.) eine Biographie des Theologen Stubenrauch als dessen, der dem Neffen in der Epoche inneren Ringens während der Halleschen Studienzeit und darüber hinaus wertvolle Hilfsdienste geleistet, und dessen Schl. stets dankbar gedacht hat. Und damit gab er zugleich eine willkommene Bereicherung unserer Kenntnisse von Schl.s Jugendentwicklung, obwohl vieles darin eben unter dem subjektiven Gesichtswinkel des toleranten, weitherzigen Onkels gesehen ist. Mulert hat in seiner Besprechung ThLz. 1919, S. 302 denn auch einiges moniert. Mulert hat selber beim Jubiläum ein Heft der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher" (IV, 28/29. 64 S. Mohr, Tübingen. 1 M.) über Schleiermacher herausgegeben, in dem man überall die intime Beschäftigung mit diesem Großen der neuzeitlichen protestantischen Kirchengeschichte merkt, an dessen Biographie in Fortsetzung der Diltheyschen Biographie M. bekanntlich unter Verwertung des Diltheyschen Nachlasses seit Jahren arbeitet. M.s Heft ist in der Hauptsache ein Lebensabriß, in dem die Darstellung des Systems zurücktritt, ohne aber zu fehlen (s. bes. S. 50—60). Aber in dieser Hinsicht ist das, was Erich Schaeder in seiner Breslauer Jubiläumsrede über „Schl." gibt (30 S. Gütersloh, Bertelsmann. 1,20 M.), eine Ergänzung des M.schen biographischen Abrisses nach der theologiegeschichtlichen Seite hin, wobei es Schl. freilich bewußt ablehnt, eine allseitige, nivellierend wirkende Schilderung seiner Arbeiten zu geben, statt vielmehr Schl.s Religion als das Treibende seines ganzen Lebenswerkes zu erfassen und inhaltlich, nicht ohne

Kritik, zur Sprache zu bringen. Die Kürze der Darstellung hat hier und da zu einer zu schnellen oder zu ausschließlichen Ineinssetzung der beiden Quellen, aus denen Verf. vor allem schöpft, der „Reden" und der Glaubenslehre geführt.
L. Zscharnack.

J. Websky, Schleiermacher und seine treuen Schüler über die evangelische Union in Preußen (Protest. Monatshefte 21, 1917, S. 269—280). — W. skizziert die Unionsbestrebungen in Preußen von Johann Sigismund an und stellt dann Schleiermachers Wirksamkeit für die Union von 1817 dar. Sie wird fortgesetzt von seinen Schülern Ludwig Jonas und Adolf Thomas in der von Heinrich Krause redigierten „Monatsschrift für die unierte evangelische Kirche". (Vgl. auch diese Zeitschrift XXXVI, S. 611, Nr. 245.)
Beß.

Joseph Schmitt, Staat und Kirche. Bürgerlich-rechtliche Beziehungen infolge von Säkularisation. VIII, 140 S. Freiburg i. Br., Herder, 1919. 6 Mark. — Der Titel könnte irreführen. Der Verfasser, Geheimer Finanzrat und Mitglied des Katholischen Oberstiftungsrats in Karlsruhe, behandelt ausschließlich das Finanzproblem der Staatsleistungen an die katholische und evangelische Kirche in seiner historischen und rechtlichen Begründung und praktischen Anwendung. Die Rechtstitel für die Leistungen an die evangelische Kirche führt er auf die Reformation bzw. auf den Reichsdeputationshauptschluß zurück. Die rechtlichen Ansprüche der katholischen Kirche begründet er in der Säkularisation seit 1803. Diese will er nicht als neurechtliche Verbindlichkeitserklärung des Staates aufgefaßt wissen, sondern als gesetzlichen Schuldübergang. Um also bei etwaigen Auseinandersetzungen Gegenstand, Inhalt und Umfang der Staatsleistung festzusetzen, ist es notwendig, jeweilig auf den altrechtlichen Zustand zurückzugehen und zu untersuchen, welches die Pflicht des betreffenden Kirchenfonds bis zur Säkularisation war. Diese Rechtsgrundlage faßt Vf. in dem Wort „Kirchenfondsstellung des Fiskus" zusammen und erblickt darin die Grundlage für alle Ablösungsfragen. Die These stützt sich auf eine Fülle rechtstheoretischen und rechtshistorischen Materials. Gerade jetzt, da das Verhältnis von Staat und Kirche erneut auf der Tagesordnung der gesetzgebenden Körperschaften im Reich und in den Staaten steht, ist diese rein sachliche und gründliche Schrift mit ihren vielen praktischen Anwendungen sowohl dem Theologen und Juristen wie auch dem praktischen Parlamentarier ein willkommener Ratgeber. Da sie aber auf die Säkularisationsperiode zurückgreift, wird sie nicht bloß als Tagesschrift, sondern als Beitrag zur Kirchengeschichte zu gelten haben.
Ohlemüller.

Heinrich Kirchhofer, David Schulz, Doktor der Theologie und Philosophie, ordentlicher Professor der Theologie und Königl. Konsistorialrat in Breslau 1779—1854. 72 S. Mit einem Bildnis des D. Schulz. Liegnitz, Selbstverlag, 1913. — Ein sehr ansprechendes, etwas panegyrisch gehaltenes Lebensbild, das dem nicht allzu sehr bekannten freisinnigen Theologen jedenfalls gerechter wird als die Artikel der Herzog-Hauckschen Realenzyklopädie und der Allgemeinen Deutschen Biographie.
Beß.

Helene Most, Gehe hin und künde, eine Geschichte von Menschenwegen und Gotteswegen. Neuauflage. Ergänzt und zu Ende geführt von einer Mitschwester. VIII, 217 S. Freiburg i. Br., Herder, 1920.

4,50 Mark, in Pappband 6,50 Mark. — Die hinterlassenen Aufzeichnungen einer Berliner Konvertitin, Enkelin eines protestantischen Pfarrers, in denen dieselbe die Gründe darlegt, die sie zum Übertritt zur katholischen Kirche bewogen haben. Die Erstauflage von 1917 hat eben, nach dem inzwischen erfolgten Tode der jugendlichen Konvertitin, in einer erweiterten Neuauflage eine Ergänzung erfahren, indem nun der eigenhändigen Niederschrift der „Schwester Regina" (S. 1—143) ein aus der Feder einer anderen Dominikanerin stammender Teil über die Zeit vom Eintritt ins Speyerer Kloster (1905) bis zu ihrem Tode (1913) folgt, mit mehrfachen Belegen aus ihrer dichterischen Produktion, von der vor allem ihre inzwischen auch gedruckte Sammlung „Sonne, ringe dich durch" Zeugnis ablegt. Als Protestant kann man das Buch, selbst wenn man bezüglich der Übertritte ganz frei denkt, sicherlich nicht mit dem „Gefühl der Erbauung" lesen und aus der Hand legen, wie es der Herausgeber bei seiner Arbeit empfunden hat. Ein Musterbeispiel der einem Protestanten unbegreiflichen Konvertitenlogik findet man auf S. 80ff. Den Kirchenhistoriker interessieren insonderheit die Mitteilungen über den an der Konversion stark beteiligten, vor wenigen Jahren verstorbenen P. Bonaventura vom Moabiter Dominikanerkloster in Berlin, über dessen Persönlichkeit und Wirken ja jetzt eine eingehende Darstellung aus der Feder von Adolf Donders vorliegt (Freiburg, Herder, 1918. VII, 325 S.).

Clemens August Eickholt, Roms letzte Tage unter der Tiara. Erinnerungen eines römischen Kanoniers aus den Jahren 1868 bis 1870. VIII, 320 S. Freiburg i. Br., Herder, 1917. 3,50 Mark, in Pappband 4,50 Mark. — Der letzte noch lebende deutsche Offizier Pius' IX. erzählt hier, was er unter der gelbweißen Fahne erlebt hat. Das Buch macht nicht den Anspruch, Geschichte zu schreiben, sondern bietet Erinnerungsbilder, die das Leben und Treiben im päpstlichen Rom schildern, so wie es denen bedeutsam erschien, die mit der Losung „Pro Petri sede" zum Schutze des Papstes die Waffen nahmen. Dietterle.

Dr. theol. et phil. Cornelius August Wilkens, Aus den Tagebüchern eines evangelischen Pfarrers (Otium Kalksburgense). Auswahl aus hundert Bänden ... X, 294 S. Mit dessen Bildnis. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1917. 4,50 Mark, geb. 5,50 Mark. — Vom neunten bis zum siebzehnten Band (1888—1897) hat C. A. Wilkens in dieser Zeitschrift über die Literatur zur Geschichte des spanischen Protestantismus referiert, immer anregend und niemals langweilig, aber für den Redakteur ein wenig eine Crux. Denn Kürze war diesem über alles belesenen Mann nicht gegeben. Daran wurde ich erinnert, als ich von den 100 Bänden mit 30 000 Seiten las, die er als Aufzeichnungen hinterlassen hat. Es mag nicht leicht gewesen sein, daraus eine Auswahl zu machen. Sie ist recht geschickt gruppiert unter einzelne Stichworte, und ein Personen- und Sachregister erleichtert die Auffindung. Im Anhang finden sich Mitteilungen aus Briefen an den Parchimer Professor Albert Freybe, die sich hauptsächlich mit ihren beiderseitigen Arbeiten beschäftigen, aber doch geeignet sind, das Bild von Wilkens abzurunden. Wilkens war ein glühender Vertreter der alten Rechtgläubigkeit, wie wir sie von einem Stahl und einem A. F. C. Vilmar her kennen. Besonders dem letzteren steht er seiner ganzen Art nach nahe. So hat er über die moderne Theologie und ihre Vertreter sehr scharfe Urteile gefällt. Aus dem meisten, was W. von sich gegeben hat, kann man etwas lernen.

Aber es finden sich doch auch viele Banalitäten darunter; sie hätten ohne Schaden wegbleiben können. Der Kirchenhistoriker wird ihn danach nicht beurteilen. Beß.

Kurt Warmuth, Pfarrer an der Christuskirche in Dresden, schon 1901 und 1902 durch zwei treffliche Schriften über Blaise Pascal bekannt geworden, stellt uns in einem 1917 bei Leonhard Simion Nachf. in Berlin erschienenen Schriftchen „Sören Kierkegaard — ein Seelsorger für die Seelsorger" (34 S. 1 Mark) dar. In frischer, lebendiger Darstellung schildert er auf Grund genauester Kenntnis der bekanntlich in deutscher Übersetzung bei Eugen Diederichs in Jena erschienenen Gesammelten Werke Kierkegaards und der vorgängigen Literatur diesen zunächst in seinem Leben und besonders in seinem Verhältnis zu seinem Bruder, dem nachmaligen Bischof, seine Psyche, seine Interpreten, um dann mit dem Abschnitt „Seine Seelsorgernatur" auf sein Thema überzugehen. Kierkegaard hat uns Theologen für unsere Amtsführung manchen trefflichen Wink zu geben. Seine Zeit, besonders seine Landeskirche, hat ihn nicht verstanden und ihn verketzert. Möge Deutschland, das schon mancher verkannten oder unbeachtet gebliebenen Größe zu ihrem Recht verholfen hat, auch diesen reichen Geist nach Gebühr würdigen. Die Schrift ist ein treffliches Hilfsmittel dazu. Stocks.

Karl Josef Friedrich, Volksfreund Gregory. Amerikaner, Pfadfinder, Urchrist, deutscher Kämpfer. Mit Bildern und unter Benutzung der Feldtagebücher Gregorys. 142 S. 2. Aufl. Gotha, Friedr. Andr. Perthes A.-G., 1920. 6 Mark. — Ein Schüler und Freund hat dieses Buch geschrieben. Die Begeisterung für seinen Helden hat ihm die Feder geführt. Diesem selbst wäre wohl ein etwas weniger dithyrambischer Ton lieber gewesen. Aber es ist trotzdem ein ergreifendes Buch, denn es stellt uns diese reizende Persönlichkeit lebendig vor die Augen und bewahrt manchen köstlichen Zug von ihr. Es war alles amerikanisch an ihm und für uns nicht unmittelbar verständlich. Aber sein Dienst im Heer als Siebzigjähriger und sein Tod haben ihn zu einem deutschen Helden gemacht, dessen Andenken nicht nur in den Annalen der Wissenschaft weiterleben wird. Schon nach kurzer Zeit durfte eine neue Auflage dieses Volksbuches erscheinen, um nun in neuem, künstlerischem Gewande und mit wertvollen Ergänzungen, darunter namentlich der Fußwanderung Gregorys durch die Wüste, wie er sie selbst in Briefen beschrieben, dem lebhaften Verlangen nach Verbreitung in noch weiteren Kreisen zu genügen.

In die neueste Kirchengeschichte führen uns zwei Bücher ein, die hier angezeigt werden sollen, weil sie uns wie wenige einen lebendigen Eindruck der religiösen Kräfte verschaffen, die sich in unserm Volk während des großen Völkerringens im Weltkrieg wirksam gezeigt haben: Deutsche Liebesarbeit im Weltkrieg, herausg. von Wilhelm Scheffen, Leipzig, Quelle & Meyer: 1. Wilhelm Scheffen, Die Liebesarbeit für unsere Feldgrauen. Die Arbeiten der Inneren Mission und verwandter Bestrebungen. 1917. XVI, 259 S. — 2. Martin Schian, Die evangelischen Kirchengemeinden in der Kriegszeit. 1918. VII, 150 S. — Scheffen schildert zunächst seine Reise an die Front. Unter der Überschrift „Die Vorbereitung der Liebesarbeit und das Zusammenwirken ihrer Organisationen" gibt er dann einen kurzen geschichtlichen Überblick über die Hauptvereine, das Rote Kreuz, den Johanniterorden, den Zentral-

ausschuß für Innere Mission. Dann folgen die einzelnen Gebiete der Arbeit: die freiwillige Krankenpflege, geistige und geistliche Pflege, die Soldatenheime, die Bekämpfung des Alkoholismus, die Fürsorge für die deutschen Kriegsgefangenen. Den Schluß bilden statistische Mitteilungen. — Erhebende Bilder aus großer Zeit liefert Schian in dem Kapitel „Die kirchliche Mobilmachung", und seine Schilderung „Die Kirchengemeinden in der späteren Kriegszeit" wird sich als ein bleibender Beitrag nicht nur zur Geschichte des Krieges, sondern auch darüber hinaus zur Kirchengeschichte Deutschlands erweisen. Hoffentlich wird es bald möglich sein, das größere Werk Schians über die Leistungen der evg. Kirche im Weltkriege, dessen 1. Teil über die Seelsorge im Felde druckfertig vorliegt, zu veröffentlichen. Beß.

Ein wertvolles Sammelwerk zur religiösen Geschichte der Gegenwart ist das von Karl Josef Friedrich herausgegebene Buch der Gottesfreunde mit dem seinen Inhalt kennzeichnenden Untertitel: „Deutsche Stimmen der Gegenwart über Gott und Religion" (X, 191 S. Gotha, Friedr. Andr. Perthes A.-G., 1917. 6 M.), sehr schön ausgestattet und mit Kunstbeilagen von Dürer, Rembrandt, Hans Thoma, Wilhelm Steinhausen geschmückt. Das Buch ist nicht als historische Quellensammlung gemeint, sondern hatte praktische Tendenzen, Nutzreligion und Notreligion der Kriegszeit und der kirchlichen Verwaltungsreligion gegenüber die innere Religion der mystischen Gottesfreunde der Gegenwart zur Geltung zu bringen. Als deren Zeugen wertet Fr. Gedichte und Prosastücke von sich selber, Paul Eberhard, K. E. Knodt, Pl. Jaeger, Heinrich Lhotzky, Wilh. Steinhausen, Hans Thoma, Walter Lehmann, Hermann Oeser, Otto Herpel, Karl Röttger, Ilse Franke, Joh. Schlaf u. a. Das Buch liegt in derselben Richtung, der der Verlag schon seit Jahren durch Pflege der Eberhardschen Schriftstellerei („Das Buch der Stunde", „Blätter für Suchende aller Bekenntnisse" u. a.) zu dienen sucht.

Zum geschichtlichen Verständnis der gegenwärtigen religiös kirchlichen Lage anzuleiten, — diese Aufgabe hat sich Hans von Schubert schon in der oben S. 427 angezeigten Neuauflage seiner „Grundzüge der Kirchengeschichte" gestellt. In umfassenderer Weise packt er diese Aufgabe in seinen Vorlesungen über Unsere religiös-kirchliche Lage in ihrem geschichtlichen Zusammenhange an (IV, 208 S. Tübingen, Mohr. 12 M.) und schildert in den drei konzentrisch angelegten Abschnitten ausführlich 1. das Christentum der Gegenwart im Kreise der Religionen, mit Einschluß der Missionsaufgaben des Christentums, dann 2. das evangelische Christentum im Kreise der Konfessionen, unter eingehender Darstellung auch der Lage des orientalischen Christentums und des römischen Katholizismus, und endlich 3. die Lage und die Probleme des gegenwärtigen deutschen Protestantismus. Immer stehen neben den geschichtlich orientierenden, weit zurückgreifenden, aber insonderheit die Wirkungen von Weltkrieg und Revolution erfassenden Umblicken die vorwärtsweisenden Abschnitte, in denen der Historiker nun ein Arbeitsprogramm für die Kirche und den religiös-kirchlich interessierten Menschen der Gegenwart entwirft. Damit greift v. Schubert auch in die Fragen des Neuaufbaus der deutschen Landeskirchen ein, die seit November 1918 in unzählbaren Tagesbroschüren behandelt worden sind, ganz abgesehen von all den den Problemen der Gegenwart und ihrer Lösung dienenden Aufsätzen in der Tagespresse und den Kirchenzeitungen, die da zeigen, daß wir mitten in einem die Geister stark beschäftigenden kirchlichen Werden stehen.

Als neue periodische Unternehmungen, die diesem Neubau dienen wollen, seien hier wenigstens zwei genannt, die seit April 1919 erscheinend, für das gesamte deutsche Gebiet, nicht bloß für eine Landeskirche interessiert sind: „Das evangelische Deutschland. Zentralorgan für die Einigungsbestrebungen im deutschen Protestantismus" (Herausgeber Pf. Dr. Gottlob Mayer, Greifswald. Verlag Bertelsmann, Gütersloh. Halbjährlich 5 M.), die Wiederaufnahme der demselben Ziel dienenden gleichnamigen Monatsschrift aus den Jahren 1905—07, und die „Volkskirche. Halbmonatsblatt für den Aufbau und Ausbau unserer evangelischen Kirche" (Herausgeber D. Otto Everling, Schriftleiter D. Leopold Zscharnack. Berlin, Verlag des Evangelischen Bundes. Vierteljährlich 1,75 M.). Obwohl auch das erstgenannte Organ sich keineswegs nur auf die kirchlichen Einheitsbestrebungen beschränkt, die während der noch andauernden Reformperiode insonderheit durch den Dresdener Kirchentag vom September 1919 einen kräftigen Ruck vorwärts bekommen haben, sondern daneben auch andere Reformfragen ins Auge faßt, stellt sich vor allem die „Volkskirche" die Aufgabe, über das Gesamtgebiet der gegenwärtigen Kirchenfrage, Kirchenverfassungsreform, Weltanschauungskämpfe, Kirchenaustrittsbewegung u. dergl., referierend wie kritisch zu unterrichten und so nicht nur für den Praktiker, sondern auch für den Historiker die Materialien zur Kenntnis der kirchlichen Gegenwart zusammenzutragen. Hier wird auch in den „Volkskirchlichen Bücherschauen" von Zeit zu Zeit die einschlägige Literatur gebucht.

Aus dieser Literatur liegen noch zwei größere Werke zur Anzeige vor, die durch geschichtlich-wissenschaftliche Betrachtung aus dieser Flut der Tagesliteratur herausragen. Das von Karl Schwarzlose über „Die Neugestaltung der evangelischen Landeskirche Preußens nach dem Fortfall des landesherrlichen Kirchenregiments" (119 S. Frankfurt a. M., Englert und Schlosser. 7 M.) interessiert den Historiker gerade um dessen willen, was dem Praktiker angesichts des Buchtitels als Fehler erscheinen muß: die breite Behandlung der Entstehung und Entwicklung der evangelischen landeskirchlichen Verfassung und des landesherrlichen Kirchenregiments überhaupt und dann speziell in Preußen, wodurch die Darstellung der seit November 1918 bestehenden Rechtslage und der Tendenzen der gegenwärtigen Neugestaltung in Preußen in die beiden letzten der acht Kapitel gedrängt worden ist. Man wird nicht allem zustimmen können, was Schw. in seinem geschichtlichen Teil ausführt. Er wertet z. B. den Speyerer Reichstagsabschied von 1526 im Sinne einer grundsätzlichen Überweisung der Entscheidung über die religiösen Angelegenheiten an die Einzelstaaten, statt als eines Provisoriums, das aus Verlegenheit die tatsächlichen (was Schw. übrigens trotz S. 24 leider nicht genug betont), aus dem Spätmittelalter stammenden Machtverhältnisse respektiert, doch nicht ohne zugleich durch Betonung der Verantwortung vor Gott und der kaiserlichen Majestät deren Auswirkung zugunsten der Reformation hemmen zu wollen. Für die Wertung der Lutherschen Verfassungsprinzipien hätte Schw. auch Holls leider vielen unbekannt gebliebene Studie über „Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff" (in den Dietrich Schäfer 1915 dargebrachten „Forschungen und Versuchen zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit" berücksichtigen sollen. Für Preußen sind ihm offenbar Otto Hintzes „Epochen des evg. Kirchenregiments in Preußen" mit ihren so gar nicht konstruierten, sondern die wirklichen Verhältnisse ganz realistisch erfassenden Ausführungen nicht bekannt geworden;

sie hätten ihn vielleicht hier und da zu anderen Sätzen geführt. Trotzdem soll sein Buch als Einführung in die evangelische kirchliche Verfassungsgeschichte empfohlen sein.

Ungleich stärker auf die Gegenwart eingestellt ist das den ganzen Umkreis der gegenwärtigen Kirchenfragen behandelnde Sammelwerk von Friedrich Thimme und Ernst Rolffs „Revolution und Kirche" (Berlin, Georg Reimer, 1919. 373 S. 10 M., geb. 12 M.), an dem neben den beiden Herausgebern Fachleute wie Niedner, Schian, Titius, Baumgarten, Rade, Mahling, Heim, Troeltsch, Deißmann, von Katholiken Muth und Alex. von Brandt mitgearbeitet haben. Das Buch enthält 19 Aufsätze in 4 Abschnitten (Verhältnis von Staat und Kirche und seine Veränderung durch die Revolution, Neuorganisation der Kirchen, Folgen der Trennung für das innere Leben der Kirchen, Kirche und Unterrichtswesen), die uns die Gesamtlage deutlich vor Augen stellen. Hier ist wohl keine einschlägige Frage unbeachtet geblieben, angefangen von der Auflösung der Staatskirche (vgl. Baumgartens Aufsatz: „Das Ende der Staatskirche als Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung") oder von der von Niedner besonders eingehend behandelten rechtlichen Stellung und finanziellen Lage der Kirche nach der Trennung vom Staat bis hin zu der von Titius, dem Vorsitzenden des deutschen Volkskirchenbundes, behandelten Frage des Zusammenschlusses der deutschen Landeskirchen oder bis hin zu den innersten Fragen des Religionsunterrichts, der innerkirchlichen Gemeinschaftsbewegung u. dergl. mehr. Auch die Lage der kath. Kirche infolge der Revolution und der Trennung von Staat und Kirche findet ihre Darstellung. Der Standpunkt der Verfasser ist im einzelnen verschieden; aber einig sind sie in dem Bestreben, der Kirche die sachlich notwendige und ihr gebührende Stellung beim Werk des Wiederaufbaues der zerrütteten Ordnung und die nötigen volkskirchlichen Kräfte zur Mitarbeit an der seelischen Gesundung unseres Volkes zu schaffen. Das Buch wird auch da, wo es nicht Tatsachen schildert, sondern Programme entrollt, ein historisches Dokument bleiben, das den Historiker in diese Zeit des Gährens und der ernsten Arbeit an der Aufrichtung einer staatsfreien, selbständigen evangelischen Volkskirche hineinschauen läßt.

L. Zscharnack.

Mitgliederliste

der

Gesellschaft für Kirchengeschichte

Erstes Vereinsjahr 1919

(Liste abgeschlossen am 15. März 1920)

I. Ordentliche Mitglieder

1. Persönliche Mitglieder

Achelis, Prof. D., Leipzig
Adam, Prof. Dr., Tübingen
Albertz, Pastor Lic., Stampen b. Bohrau (Kr. Oels)
Albrecht, Pastor D., Naumburg a. S.
Amling, Oberlehrer Dr., Berlin-Neukölln
Aner, Pfarrer Lic. Dr., Charlottenburg
Anrich, Prof. D., Bonn
Arndt, Oberpfarrer em., Berlin-Friedenau
Arnold, Geh. Kons.-Rat Prof. D. Dr., Breslau
Aust, Pastor Lic., Breslau 1

Bähr, Pfarrer, Amsterdam
van Bakel, Prof. D., Amsterdam
Bauer, J., Geh. Kirchenrat Prof. D., Heidelberg
Bauer, W., Prof. D., Göttingen
Bauke, Pastor Lic., Halle a. S.
Baumann, Dompred. Lic., Halle a. S.
Becker, Pfarrer Lic. Dr., Berlin-Friedenau
Behm, Geh. Oberkirchenrat D., Schwerin (Mecklenburg)
Benrath, Geh. Kons.-Rat Prof. D., Königsberg i. Pr.
Bergdolt, Pfarrer, Windsheim
Beß, Oberbibliothekar Prof. Lic., Berlin-Friedenau
Beth, Prof. D. Dr., Wien VII
Boehmer, Prof. D. Dr., Leipzig
Boehringer, Prof. D., Basel-Lörrach
Bonsack, Pfarrer, Wahlhausen (Werra) (Kreis Heiligenstadt, Prov. Sachsen)
Bonwetsch, Geh. Kons.-Rat Prof. D., Göttingen
Born, Dekan, Bergzabern (Pfalz)
Braun, Pfarrer Lic., Nekargemünd
Braune, Gen.-Sup. D. Dr., Rudolstadt (Thür.)
Buchwald, Sup. D. Dr., Rochlitz i. S.
Bultmann, Prof. Lic., Breslau 16
Bürckstümmer, Prof. D., Erlangen

Cartellieri, Prof. Dr., Jena
Claar, Prof. Dr., Lugano (Schweiz)
Clauss, Pfarrer Lic., Gunzenhausen (Mittelfranken, Bayern)
Cohrs, Kons.-Rat D., Jlfeld (Harz)
Conrad, Dr. phil. Bibliothekar a. D., Halle a. S.

Dibelius, Oberhofpred. D. Dr., Dresden
Dibelius, Prof. D. Dr., Heidelberg
Diehl, Prof. D. Dr., Friedberg i. Hessen
von Dobschütz, Prof. D. Dr., Halle a. S.
Dondorff, Pastor, Heinrichsfelde (Post Jellowa, Kr. Oppeln)

Eberlein, Sup. D., Strehlen i. Schlesien
Eekhof, Prof. D., Leiden (Holland)
Erbes, Pfarrer Lic., Castellaun a. Rh.
Erfurth, Pastor Lic., Elberfeld

Feine, Geh. Kons.-Rat Prof. D. Dr., Halle a. S.
Ficker, G., Prof. D. Dr., Kiel
Ficker, Joh., Prof. D. Dr., Halle a. S.
Finsler, Gymn.-Lehrer D. Dr., Basel
Fischer, Pfarrer, Berlin-Neukölln
Fleisch, Conventual - Studiendirektor, Kloster-Loccum
Foerster, Kons.-Rat. Prof. Pf. D., Frankfurt a. M.
Forsthoff, Pfarrer Lic. Dr., Mülheim a. Ruhr
Freytag, Pfarrer Lic., Thorn
Friedensburg, Geh. Archivrat D. Dr., Magdeburg
Fritz, Pfarrer, Heumaden (Post Stuttgart-Degerloch)

Gabriel, Pfarrer Lic., Stülpe (Kr. Jüterbog)
Gennrich, Gen.-Sup. D., Königsberg i. Pr.
Glaue, Prof. D., Jena
Glawe, Prof. Lic. Dr., Münster i. W.
Goebel, Prof., Berlin-Steglitz
Goeters, Prof. D., Bonn
Goetz, Geh. Hofrat Prof. Dr., Leipzig
von der Goltz, Freiherr, Prof. D., Greifswald
Günther, Prof. Lic., Marburg a. Lahn

von Harnack, Exz., Wirkl. Geh. Rat Prof. D. Dr., Berlin-Grunewald
Hasenclever, Prof. Dr., Halle a. S.
Haseroth, Pfarrer, Drößnitz b. Kahla (Thür.)
Hashagen, Prof. Dr., Berlin W. 35
Heitmüller, Prof. D., Marburg a. Lahn
Held, Pfarrer Lic., Asch (Böhmen)
Henke, Pastor, Rudelstadt (Post Merzdorf, Kr. Bolkenhain in Schlesien)
Hennecke, Pf. Dr., Betheln (Hannover)
Hermelink, Prof. D. Dr., Marburg a. Lahn
Herrmann, Diakonus, Neustadt a. Orla
Heussi, Prof. D. Dr., Leipzig
Hirsch, Privatdozent Lic., Bonn a. Rh.
Hoensbroech, Graf, Berlin-Lichterfelde
Hoetzel, Pfarrer D., Köln a. Rh.
Hoffmann, Gg., Prof. D., Breslau 1
Hoffmann, Heinrich, Prof. D. Dr., Bern
Holl, Geh. Kons.-Rat Prof. D. Dr., Charlottenburg
Holmquist, Prof. D. Domkapitular, Lund (Schweden)
Horn, Pfarrer Dr., Berlin O. 17
Hüllmann, Journalist, Charlottenburg

Jannasch, Pastor Lic., Lübeck
Jordan, Prof. D., Erlangen
Jülicher, Prof. D., Marburg a. Lahn

Kalkoff, Prof. Dr., Breslau 10
Kehrmann, Prof. Dr., Bonn a. Rh.
Keidel, Stadtpfarrer, Stuttgart-Degerloch
Klingemann, Gen.-Sup. D., Coblenz
Knodt, Prof. D. Seminardirektor, Herborn (Hessen-Nassau)
Knopf, Prof. D., Bonn a Rh.
Koch, Prof. Dr., München
Kögel, Prof. D., Kiel
Koehler, W., Prof. D. Dr., Zürich 6
Koeniger, Prof. Dr., Braunsberg (Ostpreußen)
Kohlmeyer, Prof. Lic., Kiel
Krieg, Pfarrer Lic., Rosenwinkel bei Wutike (Priegnitz)
Krüger, Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr., Gießen

Lehmann, P., Dozent Dr., München
Lenz, Geh. Reg.-Rat Prof. D. Dr., Hamburg
Levison, Prof. Dr., Bonn a. Rh.
Lietzmann, Hans, Prof. D., Jena
Lindeboom, Prof. D., Groningen (Holland)
Linneborn, Domkapitular Prof. D. Dr., Paderborn
Loesche, Hofrat Prof. D. Dr., Königssee (Oberbayern)
Loofs, Geh. Kons. Rat Prof. D. Dr., Halle a. S.
Lüdtke, Prof. Lic. Dr., Hamburg 23

Mahling, Geh. Kons.-Rat Prof. D., Charlottenburg
Marsch, Pastor, Reichenbach (Schlesien)
Mentz, Prof. Dr., Jena
Memmert, Pfarrer, Simmershofen (Mittelfranken)
Merkle, Prof. D. Dr., Würzburg
Mertens, cand. theol., Halle a. S.
Meyer, Phil., Geh. Kons.-Rat D., Hannover
Meyer, Joh., Prof. D., Göttingen
Meyer von Knonau, Prof. D. Dr., Zürich-Riesbach
Michaelis, Pfarrer, Weimar
Mirbt, Geh. Kons.-Rat Prof. D., Göttingen
Möller, Pastor, Witten a. Ruhr
Müller, J. Th., Archivdirektor D., Herrnhut i. S.
Müller, Karl, Prof. D., Tübingen
Mulert, Prof. Lic., Kiel

Niedner, Geh. Justizrat Prof. D., Jena
Niedner, Pastor Dr., Leipzig-Gohlis
Nottebohm, Gen.-Sup. D., Breslau 18

Oncken, Geh. Hofrat Prof. Dr., Heidelberg

Pallas, Pastor D., Zwochau (Kr. Delitzsch, Prov. Sachsen)
Pannier, Pfarrer, Kartzow b. Priort (Osthavelland)
Pijper, Prof. D. Dr., Leiden (Holland)
Petrich, Sup. a. D. D., Berlin-Halensee
Pfannenstiel, M., Prof., Lund (Schweden)
Pickel, Vikar, Kolberg (Pommern)
Pleß, Fürst, Schloß Waldenburg (Schles.)
Przybylski, Pfarrer, Lübben N.-L.

Rade, Prof. D., Marburg a. Lahn
Rauscher, Stadtpfarrer Dr., Tuttlingen (Württemberg)
Reichel, Dozent Lic., Gnadenfeld (Schlesien)
Reichert, Pfarrer D., Giersdorf (Kreis Löwenberg in Schlesien)
Richter, Jul., Prof. D., Berlin-Steglitz
Richter, Prof. Dr., Fulda
Rode, Hauptpastor D. Dr., Hamburg
Rolffs, Pastor Lic., Osnabrück
Rolfs, Pastor D., Hoyer (Schlesw.-Holstein)
Roloff, Dr., Braunschweig
Roese, Pfarrer, Solingen
Roth, Prof. Dr., München
Rotscheidt, Pastor D., Essen-West
Rumpf, Pfarrer, Münklingen bei Weilderstedt in Württemberg

Schaumkell, Prof. Lic. Dr., Ludwigslust in Mecklenburg
Scheel, Prof. D., Tübingen
Schmeidler, Prof. Dr., Leipzig
Schmidt, Carl, Prof. D. Dr., Berlin W. 62
Schmidt, W. E., Pfarrer Dr., Herrnhut i. S.
Schmitt, Geh. Reg.-Rat Prof. Dr., Charlottenburg
Schornbaum, Pfarrer D. Dr., Alfeld b. Hersbruck (Bayern)
Schreiber, Pastor, Zerbst i. Anhalt
Schremmer, Lycealdirektor, Berlin-Reinickendorf-West
von Schubert, Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr., Heidelberg
Schubert, Pastor D. Dr., Berlin-Schmargendorf
Schultze, Geh. Kons.-Rat Prof. D. Dr., Greifswald
Schulze, Prof. D., Königsberg i. Pr.
Schuster, Prof. D., Hannover-Kleefeld
Schwahn, Pfarrer, Hochzeit
Seeberg, Geh. Kons.-Rat Prof. D. Dr., Berlin-Halensee
Seeberg, Erich, Prof. Lic., Breslau
Seeck, Prof. Dr., Münster i. W.
Simons, Prof. D., Marburg a. Lahn
Sippell, Pfarrer, Schweinsberg (Bez. Kassel)
Skalsky, Hofrat Prof. D., Prag IV
von Soden, Prof. Lic., Breslau 16
Spitta, Prof. D., Göttingen
Staehelin, Privatdozent Lic., Basel
Steinbeck, Prof. D., Breslau 18
Steinlein, Pfarrer D., Ansbach (Bayern)
Stephan, Prof. D., Marburg a. Lahn
Stocks, Pastor, Kaltenkirchen (Holstein)
Strathmann, Prof. D. Dr., Erlangen
Stutz, Geh. Justizrat Prof. D. Dr., Berlin W. 50
von Sybel, Geh. Reg.-Rat Prof. Dr., Marburg a. Lahn

Teufel, Pfarrer, Zwiefalten (Württemberg)
Theobald, Prof. Dr., Nürnberg
Titius, Geh. Kons.-Rat Prof. D., Göttingen
Trentepohl, Pastor, Goldenstedt (Oldenburg)

Uttendörfer, Seminardirektor, Herrnhut i. S.

Veeck, Pfarrer Dr., Bremen
Violet, Pfarrer D. Dr., Berlin W. 56
Vischer, Prof. D., Basel
Völker, Prof. Lic. Dr., Wien 18
Voigt, Prof. D. Dr., Halle a. S.

von Walter, Prof. D., Wien 9
Walther, Prof. D. Dr., Gehlsdorf bei Rostock
Weckerling, Prof. Dr., Worms
Weigand, Pfarrer, Windischhausen (Post Wettelsheim b. Treuchtlingen)
Wenck, Prof. Dr., Marburg a. Lahn
Wendland, Pfarrer Lic., Berlin N. 58
Werminghoff, Geh. Reg.-Rat Prof. Dr., Halle a. S.
Wernle, Prof. D., Basel
Wiegand, Geh. Kons.-Rat Prof. D. Dr., Greifswald
Wijk jr., van, Luth. Pastor, Amsterdam
Windisch, Prof. D. Dr., Leiden (Holland)

Wissemann, Sup. D., Hofgeismar (Bez. Kassel)
Wittig, Prof. D., Breslau
Wittkowsky, Pfarrer, Buchholz bei Landsberg (Ostpr.)
Wolf, Prof. Dr., Freiburg i. Br.
Wolff, Dr., Greifswald
Wolters, Pastor Dr., Schliestedt (Kr. Wolffenbüttel)

Zahn, Th., Prof. D., Erlangen
Zillesen, Pfarrer D., Aachen
Zscharnack, Prof. D., Berlin-Steglitz

2. Universitäten und Universitätsbibliotheken

Hus'sche evang. theol. Fakultät, Prag
Universitätsbibliothek Basel
" " Berlin
" " Bonn a. Rh.
" " Breslau
" " Erlangen
" " Freiburg i. Br.
" " Gießen
" " Göttingen
" " Graz (Steiermark)
" " Greifswald
" " Halle a. S.
" " Heidelberg
" " Jena
" " Innsbruck
" " Kiel
" " Königsberg i. Pr.
" " Leipzig
" " Marburg a. Lahn
" " München
" " Münster i. W.
" " Rostock
" " Tübingen
" " Wien

3. Historische und theologische Seminare

Historisches Seminar der Universität Berlin W. 56
Historisches Seminar der Universität Bonn a. Rh.
Historisches Seminar der Universität Leipzig
Theologisches Seminar (kirchengeschichtliche Abteilung) der Universität Breslau
Theologisches Seminar der Universität Greifswald
Theologisches Seminar d. Universität Kiel
Theologisches Seminar der Universität Leipzig
Theologisches Seminar der Universität Marburg a. Lahn
Theologisches Seminar der Universität Tübingen
Christl. Archäologische Sammlung der Universität Berlin, NW. 7.

4. Predigerseminare

Predigerseminar in Friedberg i. Hessen
" " Kloster Loccum
" " Wittenberg (Bez. Halle a. S.)
Predigerseminar in Wittenburg (Westpreußen)

5. Landesbibliotheken.

Landesbibliothek Altenburg in Sachsen-Altenburg
Preuß. Staatsbibliothek, Berlin NW. 7
Landesbibliothek Darmstadt
Landes- und Stadtbibliothek Düsseldorf
Provinzialbibliothek Hannover
Landesbibliothek Karlsruhe
" Kassel
Große Königl. Bibliothek Kopenhagen
Öffentliche Bibliothek Meiningen
Bayrische Staatsbibliothek München
Öffentliche Bibliothek Oldenburg
Landesbibliothek Rudolstadt
Regierungsbibliothek Schwerin i. Meckl.
Landesbibliothek Stuttgart
Großherzogl. Bibliothek Weimar
Fürstl. Stolbergische Bibliothek Wernigerode a. H.
Nassauische Landesbibliothek Wiesbaden

6. Stadtbibliotheken

Stadtbibliothek Aachen
" Bremen
" Breslau
" Danzig
Stadtbücherei Dortmund
Stadtbibliothek Dresden-A.
Stadtbücherei Elberfeld
Stadtbibliothek Frankfurt a. M.
" Hamburg
" Köln a. Rh.
" Mainz
" Nürnberg
Stadtbücherei Stettin
Stadtbibliothek Trier
Ratsschulbibliothek Zwickau i. S.

7. Staatsarchive

Hessisches Haus- und Staatsarchiv Darmstadt
Staatsarchiv Königsberg i. Pr.
„ Marburg a. Lahn
„ Münster i. W.
„ Stettin

8. Kirchenbehörden

Waldecksches Konsistorium, Arolsen
Protestantisches Konsistorium, Bayreuth
Geistl. Ministerium der stadtbremischen Kirchen, Bremen
Evangel. Konsistorium der Provinz Schlesien, Breslau 4
Schaumburg-Lippisches Konsistorium, Bückeburg
Evangel. Konsistorium der Rheinprovinz, Coblenz
Evangel. Konsistorium, Danzig
Hessisches Oberkonsistorium, Darmstadt
Landeskonsistorium von Anhalt, Dessau
Evangel. luth. Landeskonsistorium des Freistaates Sachsen, Dresden
Evangel. Konsistorium von Reuß ä. L., Greiz
Evangel. Oberkirchenrat von Baden, Karlsruhe
Evangel. Konsistorium von Schleswig-Holstein, Kiel
Evang. Konsistorium von Ostpreußen, Königsberg i. Pr.
Evangel. Konsistorium der Provinz Sachsen, Magdeburg
Evangel. Oberkirchenrat von Oldenburg, Oldenburg
Fürstl. Stolbergisches Konsistorium von Stolberg-Roßla, Roßla a. H.
Evangel. Oberkirchenrat von Mecklenburg-Schwerin, Schwerin
Evangel. Konsistorium der Provinz Pommern, Stettin
Landeskonsistorium von Braunschweig, Wolfenbüttel

9. Vereine, Anstalten usw.

Verein f. Brandenburg. Kirchengeschichte, Berlin
Verein f. Kurhessische Kirchengeschichte, Cassel
Christliche Freiheit, Dortmund
Oberlausitzer Gesellschaft der Wissenschaften, Görlitz
Verein für Brüdergeschichte, Herrnhut i. S.
Theolog. Bücherverein, Lübeck
Verein für Kirchengeschichte von Westfalen, Münster i. W.
Rheinischer Wissenschaftlicher Predigerverein
Evangel. Verein für Kirchengeschichte der Provinz Posen, Lissa i. Posen
Evangel. Bund, Berlin W. 35
Ignatius-Colleg, Valkenburg (Holland)

10. Kreissynoden

Kreissynode Breslau-Land
„ Diözese Freystadt
„ „ Gerdauen
„ „ Glatz
„ „ Görlitz III
„ „ Lauban I
„ „ Liegnitz
„ „ Neumarkt
„ „ Oels
„ „ Ohlau
„ „ Parchwitz
„ „ Pleß
„ „ Schönau
„ „ Waldenburg

11. Evangelische Dekanate

Evangel. Dekanat von Nidda
„ „ „ Offenbach
„ „ „ Wöllstein
„ „ „ Worms

12. Evangelische Gemeinden

Evangel. Gemeinde Düsseldorf
Kirchenrat der evangel.-ref. Gemeinde Emden
Evangel. Gemeindekirchenrat Kallinowen (Kreis Lyck)
Geistliches Stadtministerium Lüneburg
Evangel. Gemeindekirchenrat Schneidlingen (Bez. Magdeburg)

II. Außerordentliche Mitglieder

1. Persönliche Mitglieder

Anders, Superintendent, Mittelsteinkirch (Kreis Lauban)

Beyer, Pfarrer, Wettelstein (Bayern)
Brackmann, Professor Dr., Königsberg i. Pr.
Bronisch, Superintendent, Neusalz a. O.

Clemen, Prof. D. Dr., Bonn a. Rh.
Conrady, Pfarrer, Auernheim (Bayern)

Däschlein, Pfarrer, Sammenheim bei Windsfeld (Bayern)
von Dryander, Wirkl. Geh. Rat, Oberhofprediger, Berlin N. 24

Eich, Garnisonpfarrer a. D., Pröttlin (Westprignitz)

Förster, Superintendent, Landeshut (Schlesien)
Fritsch, Pfarrer, Friesau b. Ebersdorf (Reuß)

van Haller, Kons.-Rat, Arolsen
Heinzelmann, Pastor, Glatz (Schlesien)
Herrmann, Archivrat D., Darmstadt
Hoffmann, Gen.-Superintendent, Dessau

Klose, Pastor, Lüben in Schlesien

Lindau, Bibliothekar, Berlin-Grunewald
Ludwig, Pfarrer Dr., Eichstetten (Baden)

Munzinger, Dekan Lic., Kusel (Pfalz)

Nietzki, Dompfarrer Lic., Königsberg i. Pr.

Petri, Pastor, Turn-Severin (Rumänien)
Preuschen, Prof. D. Dr., Hausen (Post Garbenteich, Kreis Gießen)
Preuß, Prof. Lic. Dr., Erlangen

Rademacher, Pastor prim., Stroppen (Kreis Trebnitz)

Schwencker, Pastor Lic., Schwientochlowitz (Oberschlesien)
Simon, Superintendent, Konitz (Westpr.)
Stolte, Gen.-Sup. D., Magdeburg

Teschner, Pastor, Nieda (Kr. Görlitz, Post Reubnitz)

Wedemann, Superintendent, Allenstein (Ostpr.)
Wotschke, Pastor D. Dr., Pratau bei Wittenberg (Bez. Halle a. S.)

2. Körperschaften, Institute

Lippisches Konsistorium, Detmold
Kreissynode Neiße
Evangel. Pfarramt Allenstein (Ostpr.)
Bibliothek auf dem Friedenstein b. Gotha

Neuanmeldungen sind an den Geschäftsführer der „Gesellschaft für Kirchengeschichte", Oberpfarrer i. R. Arndt, Berlin-Friedenau, Wagner-Platz 2, zu richten. Der Jahresbeitrag ist 20 Mark, für außerordentliche Mitglieder 5 Mark.

Register

I. Verzeichnis der abgedruckten Quellenstücke

II. Verzeichnis der besprochenen selbständigen Schriften

III. Sach- und Namenregister

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Begründet von Theodor Brieger † / Herausgegeben von

Prof. Dr. Leopold Zscharnack

XXXVIII. Band

Neue Folge I

Erstes Heft



Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Inhalt

Anfragen u ... e werden erbeten an die Adresse des Herausgebe ... Lic. **L. Zscharnack,** Berlin-Steglitz, ... urfürstenstr. 5,

Bespr ... emplare nur an die des Verlags.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Begründet von Theodor Brieger † / In Verbindung mit der Gesellschaft für Kirchengeschichte herausgegeben von

Prof. D. Leopold Zscharnack

XXXVIII. Band

Neue Folge I

Zweites Heft



Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Inhalt

Anfragen und Manuskripte werden erbeten an die Adresse des Herausgebers, Professor D. L. Zscharnack, Berlin-Steglitz, Kurfürstenstr. 5,

Besprechungs-Exemplare nur an die des Verlags.

